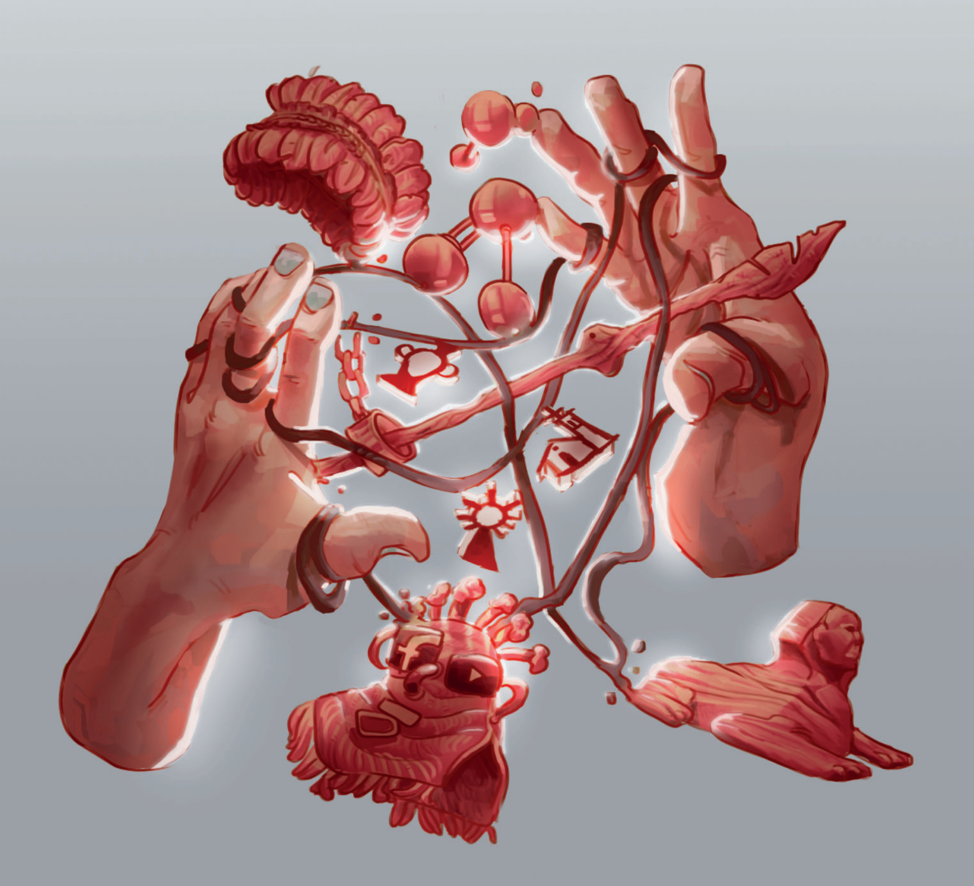
Universidad Politécnica Salesiana

AntropologíaS

Múltiples perspectivas para el estudio del ser humano

Luis Fernando Garcés Velásquez,
Luis Miguel Carranza Peco
(Coordinadores)



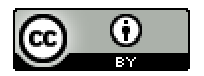




Antropologías: múltiples perspectivas para el estudio del ser humano

Luis Fernando Garcés Velásquez
Luis Miguel Carranza Peco
(coord.)

GARCÉS VELÁSQUEZ, L. F., and CARRANZA PECO, L. M., eds. *Antropologías*: múltiples perspectivas para el estudio del ser humano [online]. Quito: Editorial Abya-Yala, 2021, 247 p. ISBN: 978-9978-10-615-0. https://doi.org/10.7476/9789978106761.



ANTROPOLOGÍAS

Múltiples perspectivas
para el estudio del ser humano

Luis Fernando Garcés Velásquez
Luis Miguel Carranza Peco
(Coordinadores)

ANTROPOLOGÍAS

Múltiples perspectivas para el estudio del ser humano



2021

ANTROPOLOGÍAS
MÚLTIPLES PERSPECTIVAS PARA EL ESTUDIO DEL SER HUMANO
© Luis Fernando Garcés Velásquez, Luis Miguel Carranza Peco (Coordinadores)

Autores: *Álvaro Gómez Peña, Gabriela Bernal Carrera, Luis Fernando Garcés Velásquez, José Antonio Cabrera Rodríguez, José Enrique Juncosa Blasco, Luis-Gethsemaní Pérez-Aguilar, Luis Miguel Carranza Peco, María del Carmen Ramírez Cañas, Paola Daniela Castro Molina, Saúl Uribe Taborda.*

1ra edición:	Universidad Politécnica Salesiana Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja Cuenca-Ecuador Casilla: 2074 P.B.X. (+593 7) 2050000 Fax: (+593 7) 4 088958 e-mail: rpublicas@ups.edu.ec www.ups.edu.ec
	CARRERA DE ANTROPOLOGÍA Grupo de Investigación Estudios de la Cultura
ISBN impreso: ISBN digital:	978-9978-10-613-6 978-9978-10-615-0
Edición, diseño, diagramación e impresión	Editorial Universitaria Abya-Yala Quito-Ecuador
Portada:	Ilustración digital de Hiram Garcés e-mail: garceshiram@gmail.com
Tiraje:	300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, diciembre de 2021

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Sobre los autores

Álvaro Gómez Peña (1987). Licenciado en Historia (2009) y Doctor en Arqueología (2017) por la Universidad de Sevilla. Actualmente ejerce como Profesor Ayudante Doctor en el Departamento de Prehistoria y Arqueología de la misma institución. Entre sus principales líneas de investigación se encuentra el estudio de la religión, la simbología y la iconografía de las poblaciones protohistóricas de la Península Ibérica, con especial énfasis en las influencias orientales sobre ellas. Igualmente, ha venido desarrollando investigaciones sobre filosofía de la ciencia aplicada a la arqueología. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6712-8816

Carmen Ramírez Cañas (1997). Graduada en Arqueología por la Universidad de Sevilla y Máster en Arqueología. Entre sus líneas de investigación destaca el estudio de los santuarios costeros de la región occidental del Mediterráneo en época fenicio-púnica, con especial énfasis en la evaluación del papel de dichos espacios como centros económicos vinculados a la navegación atlántico-mediterránea. Colaboradora del Proyecto GREPURE (Grecia Púnica Redescubierta), en cuyo marco se realiza un análisis histórico-arqueológico y una sistematización online de la presencia fenicio-púnica en el Egeo Antiguo. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6712-8816

Fernando Garcés Velásquez (1963). Pedagogo y lingüista. Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. Ha realizado investigaciones sobre interculturalidad, lengua y conocimiento quechua/quichua, semiótica andina, plurinacionalidad, autonomías y territorios indígenas, derechos de pueblos indígenas. Actualmente es Docente Titular Principal de la Universidad Politécnica Salesiana y miembro del Grupo de Investigación Estudios de la Cultura. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0059-4932

Gabriela Bernal Carrera (1972). Antropóloga, candidata a doctora en Ciencias políticas y sociales por la Universidad Católica de Lovaina. Sus ejes de investigación han sido educación, género y estado nación vinculados a la realidad plurinacional del Ecuador. Actualmente su interés de investigación se centra en los procesos de subjetivación de jóvenes indigenas. Es docente de la Universidad Central del Ecuador y es parte del Comité Editorial del Contrato Social por la Educación.

José Antonio Cabrera Rodríguez (1986). Doctor en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Se ha especializado en cuestiones de Epistemología, Antropología Filosófica e Historia de la Filosofía. Estudioso del concepto de intuición en el pensamiento A. Schopenhauer, ha ejercido como docente en la Universidad de Sevilla y más recientemente en la Universidad Pablo de Olavide. Pertenece al Grupo de Investigación HUM991: Naturaleza y Libertad. el Diálogo Interdisciplinar y la Escisión Entre Cultura Humanística y Cultura Científica.

José Enrique Juncosa Blasco (1956). Antropólogo, Doctor en Estudios culturales latinoamericanos. Ha realizado investigaciones sobre el pueblo shuar de la Amazonía ecuatoriana, su lengua y mundo simbólico, así como sobre la relación con las misiones. Es docente de la Universidad Politécnica Salesiana y miembro del Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas y del Grupo de Investigación Universidad y bienes comunes. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6926-8214

Luis Miguel Carranza Peco (1990). Graduado en arqueología por la Universidad de Sevilla (2021). Actualmente disfruta de un contrato de inicio a la investigación del programa JAE Intro del CSIC en el Instituto de Arqueología-Mérida (CSIC-Junta de Extremadura). Su principal línea de investigación es el análisis de la arquitectura en tierra durante la I Edad del Hierro de la península ibérica. Colaborador del Proyecto Nuraghe (Cerdeña, Italia) en cuyo marco analiza las relaciones entre indígenas y gentes de origen oriental en el Mediterráneo centro occidental en época protohistórica. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6861-6210

Luis-Gethsemaní Pérez-Aguilar (1985). Arqueólogo, Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla. Sus principales líneas de investigación giran en torno al estudio del poblamiento humano en el SW de la península ibérica entre la Antigüedad y la Edad Media, y al desarrollo teórico de la Arqueología Darwiniana. Es investigador postdoctoral Juan de la Cierva-Formación en el Instituto de Arqueología de Mérida (CSIC-Junta de Extremadura). ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6732-5753.

Paola Daniela Castro Molina (1987). Lingüista, Licenciada en Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas (Universidad Mayor de San Simón, Bolivia), actual maestranda del Programa de Magister en Antropología (Universidad de Tarapacá, Chile). Ha investigado desde una perspectiva lingüística, semiótica y antropológica, sobre las escrituras andinas (signografía) de los departamentos de Chuquisaca y Potosí de Bolivia.

Saúl Uribe Taborda (1981). Antropólogo. Docente investigador de la Universidad Politécnica Salesiana, miembro del Grupo de Investigación Estado y Desarrollo GIEDE. Es fundador del Centro Internacional de Estudios Andino Amazónicos (CIEAAM) y ha realizado diversas investigaciones en las áreas de las ciencias sociales, especialmente en la arqueología, la historia y la antropología en el área Andino Amazónica.

Índice

Presentación

Divergencias que convergen: uniendo caminos en antropología

Luis Miguel Carranza Peco[1]
Luis Fernando Garcés Velásquez[2]

Varios años han pasado desde que algunos de los colegas que aquí nos reunimos hablamos sobre colaborar en un proyecto colectivo como el presente, incluso pronunciando esa frase tan felizmente común en investigación: "deberíamos escribir algo juntos". En aquel momento del año 2016 nos encontrábamos trabajando juntos en el INIAM-UMSS,[3] en la ciudad de Cochabamba —Bolivia—, lugar en el que la diversidad formativa de la que procedíamos cada uno ya nos iba proporcionando diferentes puntos de vista dentro de los campos de la antropología y la arqueología, entendida esta última como una ciencia histórica indisoluble de la primera cuando trabajamos en territorio americano. El fraguado de estas amistades desembocó, una vez terminada la jornada semanal, en la "comida de los viernes" en la Bohemia Chuquisaqueña, uno de los pequeños restaurantes tradicionales que ofrecía La Llajta.[4] Siempre en la misma mesa, saboreando los mismos platos —con su inseparable

1 «JAE Intro» Instituto de Arqueología-Mérida (CSIC-Junta de Extremadura). Luismiguelcarranza@gmail.com.
2 Universidad Politécnica Salesiana. lgarcesv@ups.edu.ec.
3 Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón —Cochabamba, Bolivia—.
4 Término derivado del quechua-aymara "*llacta*" con el que se designaba a la huaca local —comunidades en época incaica—. Actualmente se utiliza para designar a las tierras de Cochabamba, asumiendo un significado similar al de "hogar".

llajwa—, y siempre con distintas conversaciones. A partir de ahí, quedó informalmente inaugurado un foro en el que la diversidad de opiniones y puntos de vista alargaba las sobremesas hasta la hora de cierre, cuando los meseros ya comenzaban a impacientarse de manera más que justificada. A estas charlas se unían otros amigos de manera esporádica, todos ellos dedicados a las ciencias humanas y sociales o, para nuestra suerte, con talento para remover y activar las mentes independeintemente del tema. Pudimos disfrutar charlas y debates entre tan inquieto y diverso grupo. Unos se encontraban de estancia de investigación, biólogos de formación, antropólogos "como tal", lingüistas, musicólogos, arqueólogos, etcétera, por no hablar de los lugares de procedencia y *alma mater* de cada uno de nosotros. Lo importante es que todas esas divergencias se unían intelectualmente alrededor de la antropología, físicamente en el restaurante y espiritualmente en la comida.

Lejos de resultar algo novedoso, el ser humano ha ido realizando preguntas sobre sí mismo y su pasado desde hace milenios, utilizando para ello distintas estrategias, tanto filosóficas como teológicas y científicas, para lo que resultó necesario "el debate en torno a la mesa". Ahora nos encontramos en un momento en el que la antropología, ya bien desarrollada, puede funcionar como un punto de convergencia entre diferentes campos de estudio, aunque en ciertos momentos parece que nos desligamos unos investigadores de los otros. Por tanto, sostenemos que la pluridisciplinariedad debe ser asumida como un aspecto inherente a los trabajos de investigación actuales, entre ellos los que conciernen de manera directa al ser humano. La propia definición base de la antropología como "ciencia que estudia las manifestaciones culturales y aspectos físicos del ser humano" deja enormemente abierto el abanico de posibilidades metodológicas y teoréticas en el cual verter nuestros esfuerzos. El problema, o más bien el asunto sobre el que pretendemos llamar la atención, viene representado por el hecho de que la divergencia que mencionamos llega a conformar caminos totalmente separados unos de otros. Si bien es cierto que la enorme gama de casos de estudio y objetivos específicos de los trabajos antropológicos condicionan el arsenal metodológico

disponible, defendemos el hecho de que también puede darse que las herramientas utilizadas por unos puedan resultar útiles para otros, aunque a priori, no se contemplasen y pasasen desapercibidas.

Aquí radica precisamente el principal objetivo de nuestra publicación, el compilar una serie de capítulos diversos bajo el hilo conductor y coherencia de la ciencia antropológica. Con esto, se pretenden ejemplificar los diferentes caminos disponibles y la posible colaboración entre campos del conocimiento que en ocasiones podemos considerar como totalmente ajenos a la antropología. Dicho de otro modo, el dar a conocer los diferentes pasos seguidos para obtener el resultado final que nos une, el producir conocimiento con bases científicas sobre el ser humano, ya sea con el punto de mira en el pasado, presente, o con pretensiones predictivas. A partir de estas premisas, el libro se organiza alternando los textos de investigadores cuya actividad se desarrolla en los continentes americano y europeo respectivamente. Esta estructura resulta independiente de los casos de estudio desarrollados puesto que, como veremos, algunos buscan resolver problemáticas fuera de las propias fronteras de sus instituciones de residencia, otros abordan situaciones de su más directa cotidianeidad, o directamente resultan de aplicación amplia, independientemente del objeto de estudio al cual se apliquen. En otras palabras, los diferentes temas desarrollados por los autores, en los que son especialistas, suponen una excusa para justificar la heterogeneidad de metodologías en la investigación antropológica.

Para concluir, queremos agradecer a los colegas que han participado en el presente libro por compartir desinteresadamente tanto su esfuerzo como sus conocimientos, además de la misma ilusión que nos impulsó a los coordinadores para proponer el proyecto. Tenemos presente a los otros compañeros que no han podido llegar a esta llamada, puesto que, como bien sabemos, el limitado tiempo disponible y las obligaciones de la vida académica e investigadora no siempre nos permiten participar en los proyectos que nos presentan. A ellos les dejamos abierta la invitación de cara a una futura continuación, al igual

que tendemos la mano a quienes deseen sumarse. Del mismo modo, celebramos que la editorial Abya-Yala se haya interesado desde un primer momento en que este trabajo viese la luz, aportando el auspicio que ha permitido materializar nuestros esfuerzos.

Sevilla-Mérida, España
Quito, Ecuador
Octubre de 2021

“Hacer vivir la voz”: reflexionando desde textualidades escrituorales andinas y amazónicas

Luis Fernando Garcés Velásquez[1]
José Enrique Juncosa Blasco[2]

Introducción

En el presente trabajo buscamos reflexionar sobre las complejas articulaciones entre oralidad-gestualidad-escrituralidad-graficidad, que se presentan en comunidades andinas y amazónicas. Desde estas prácticas y experiencias proponemos la noción de textualidad/es escrituoral/es para dar cuenta de estos complejos procesos expresivos que hacen “vivir la voz”, desde la memoria, pero también desde las luchas contemporáneas por el territorio, la organización y la ritualidad. En primer lugar, proponemos romper con el binarismo escritura/oralidad como marca moderna y colonial que exotiza y esencializa al Otro/a; luego, conceptualizamos las textualidades escrituorales indígenas para, finalmente, mostrarlas en los casos de los ámbitos quechua andino boliviano y amazónico shuar.

La ruptura del binarismo escritura/oralidad

La reflexión sobre oralidad y escritura ha quedado atrapada en la partición de dos ámbitos separados y distintos que, simultáneamente, reflejarían, según esta concepción, dos tipos distintos de pensamiento:

1 Universidad Politécnica Salesiana. lgarcesv@ups.edu.ec
2 Universidad Politécnica Salesiana. jjuncosa@ups.edu.ec

el primitivo-mítico y el científico-moderno. Lévi-Strauss contribuyó a tal separación planteando que el pensamiento mítico tendría una "ambición totalitaria" en búsqueda comprender la integridad del cosmos, mientras el pensamiento científico sería analítico, en el sentido cartesiano de dividir "la dificultad en tantas partes como sea necesario resolverla" (Lévi-Strauss, 1987, p. 38). De esta manera, Lévi-Strauss (1964) pretendía devolver dignidad al "pensamiento salvaje", superando las explicaciones de autores contemporáneos como Malinowski y Lévy-Bruhl.

En efecto, la antropología clásica consideraba el pensamiento "primitivo", sea respondiendo a la satisfacción de las necesidades básicas, sea como expresión de un pensamiento emotivo y místico. Malinowski consideraba que el pensamiento primitivo tenía un componente de relación empírica con la realidad, a fin de satisfacer las necesidades fundamentales de existencia:

> La ruta desde la naturaleza hasta el estómago del salvaje es muy corta y, en consecuencia, también lo es hasta su mente, y el mundo, para él, es un fondo indiscriminado del que sobresalen las especies de plantas y animales que son útiles, y primordialmente comestibles. (Malinowski, 1994, p. 43)

Lévy-Bruhl, por su parte, definió el pensamiento primitivo como diferente del pensamiento occidental, pero en términos de emotividad:

> [...] la indiferencia de la mentalidad primitiva a las causas mediatas se compensa, por así decirlo, por una atención siempre alerta ante la significación mística de todo lo que la hiere. [...] el primitivo no se asombra de nada, y es sin embargo muy emotivo. La ausencia de curiosidad intelectual está acompañada entre ellos por una extrema sensibilidad ante la aparición de cualquier cosa que les sorprenda. (Lévy-Bruhl, 1945, p. 54)

En este marco de oposiciones binarias se ha desarrollado el debate entre oralidad y escritura. Walter Ong (1982) reforzó el estatuto científico de la dicotomía entre pueblos ágrafos y pueblos con escritura y, aunque no se refiere específicamente a los indígenas, contribuyó a la certeza de que existe una línea divisoria e inamovible entre pueblos

anclados en la oralidad y los pueblos con escritura, a quienes les corresponden formas y patrones de pensamiento, textualidad y memoria radicalmente diversos y sin relación alguna entre sí.

El teórico jamaiquino Stuart Hall (2010) reflexiona críticamente sobre estas maneras de "construir fronteras simbólicas infranqueables entre categorías racialmente constituidas y su sistema de representación típicamente binario que constantemente marca y trata de fijar y naturalizar la diferencia entre pertenencia y otredad" (pp. 308-309). Así, el sistema de representación binario forma parte del proyecto según el cual se construye colonialmente al sujeto como "otro" (Spivak, 2003, p. 317).

De manera que este es un buen momento para echar abajo tal binarismo porque los pueblos indígenas han sido más o menos alfabetizados y la escrituralidad alfabética forma parte de su realidad, de su "diferencia colonial", desde hace mucho tiempo, al menos desde la Colonia. Además, tal dualidad es ilegítima porque surge del régimen de representación racializada de la modernidad colonial basada en la producción de estereotipos que detalla Hall, para quien la estereotipación es una forma de violencia simbólica que "reduce la gente a unas cuantas características simples, esenciales, que son representadas como fijas y parte de la naturaleza" (Hall, 2010, p. 409). Uno de sus principales mecanismos del estereotipo es la "oposición binaria", mediante el cual, el régimen de representación racializado opera al construir fronteras simbólicas infanqueables entre categorías racialmente constituidas y su sistema de representación típicamente binario que constantemente marca y trata de fijar y naturalizar la diferencia entre pertenencia y otredad. A lo largo de esta frontera surge lo que Gayatri Spivak llama la "violencia epistémica" de lo exótico, lo primitivo, lo antropológico y lo folclórico (Hall, 2010, pp. 308-309).

Así, toda clasificación social racializada supone, necesariamente, la sub-alterización de los términos clasificados; vale decir, al mismo tiempo que se le atribuye una alteridad radical a la diferencia hasta presentarla como irreductible, incomunicable e imposibilitada de toda

relación, interacción o complementariedad con el otro par, se la subalteriza atribuyéndole una valoración ontológica decreciente o minorizada. Esta dicotomía sugiere, además que la escritura no es un rasgo típico de los pueblos y nacionalidades indígenas y está atravesada por serias limitaciones para transportar con autenticidad lo que sus autores realmente piensan y sienten como indígenas, sospecha que puede ensombrecer sus historias desde la vida. La escritura —alfabética y bilingüe— de los autores indígenas será mejor valorada si suponemos, en cambio, que el pensamiento y la expresión de todos los pueblos, en realidad, están atravesados inevitablemente por múltiples disposiciones y formas de *oralidad*, pero también de *escrituralidad*, que además de ser diferentes están íntimamente relacionadas y vinculadas entre sí como los hilos de un tejido.

Pero hay razón más profunda para rechazar tal dicotomía. En ella se desliza una inscripción política que niega a los pueblos exteriorizados su carácter "deliberante" cuyos correlatos epistémicos y discursivos son el "pensamiento deliberante" —más allá de la psicología cognitiva que lo considera un estilo de pensamiento que favorece el autogobierno mental y más cercano al significado jurídico del término, que parte de la toma de decisiones "en el territorio" y entre los ciudadanos— y la capacidad de "interlocución deliberante". En efecto, Lévi-Strauss retrata a los pueblos indígenas como filósofos contemplativos volcados de lleno a la creación de relatos míticos en pos de atrapar la realidad en tanto totalidad cosmológica. Ong, en cambio, promueve la imagen de pueblos con su mirada puesta en el recuerdo a través de narrativas memorables necesariamente coloridas, propias de una estructura intelectual que "engendra figuras de dimensiones extraordinarias, es decir, figuras heroicas […] para organizar la experiencia en una forma memorable permanentemente" (Ong, 1982, pp. 73-74). Ambos desvían la mirada de las permanentes y tensas interlocuciones con que los pueblos y comunidades evalúan, discuten, proponen, se oponen y deciden respecto a situaciones conflictivas de su presente, interlocuciones cuya presencia es, abrumadoramente, mucho más continua y visible, aunque más "in-

colora" —para usar el término de Ong— que las formas discursivas tradicionales ritualizadas, tales como el mito y la poesía. Por lo tanto, surge de esta reflexión, además de la tarea de retomar el "pensamiento deliberante" como una pista de la epistemología decolonial, la certeza de que no debemos asumir la oralidad como un posible camino para expresar la epistemología de los pueblos indígenas y correr el riesgo de negar las múltiples y omnipresentes formas de pensamiento deliberante.

Simultáneamente, el binarismo oralidad/escritura produce el efecto de cierre según el cual la oralidad sería una y la escritura sería una, a saber, la oralidad marcada por una psicodinámica que la llevaría a ser mnemónica, formulaica, redundante, conservadora, etc. (Ong, 1982), mientras la escritura se remitiría a la escritura alfabética con sus características de abstracción, desarrollo cognitivo, individualidad, etc. (Zavala, 2002). De manera que aparte de la "gran división", planteada por autores como Goody (1977), Ong (1982) y otros, tenemos la institucionalización de una singularización que impide mirar oralidades y escrituralidades diversas y complejas.

Frente a la Gran División reaccionaron autores que plantearon un *continuum* entre oralidad y literacidad. Se trataba de un corriente en la que no se estudiaba la oralidad y la literacidad en lo abstracto sino a partir de los usos orales y escritos en contexto. Esta propuesta, liderada por Tannen (1980) y Chafe (1982), propuso que entre los extremos del discurso oral informal y el discurso escrito formal cabían variadas formas de discurso oral formal y discurso escrito informal.

Por otro lado, los "Nuevos Estudios de Literacidad" establecen una crítica al modelo de la Gran División entre oralidad y escritura. A manera de ejemplo se puede citar la manera en los etnógrafos de la escritura están documentando importantes casos en los que se ve la apropiación de la tecnología escrituraria que hacen las comunidades locales, agregándola a los ricos repertorios de uso comunicacional que existen en las mismas. Un caso destacado, en este sentido, reportado por Street y Street, es la apropiación de los habitantes del atolón de Nukulaelae en el

Pacífico: en el discurso oral de este pueblo, las expresiones de afecto eran generalmente consideradas inapropiadas; la nueva escritura dio cabida a esta expresión, especialmente en las cartas. Así se rompe la "creencia" de que el discurso oral está asociado con la expresión personal, el sentimiento y la subjetividad, mientras la escritura lo estaría al distanciamiento, la objetividad y el discurso "científico": "El material de los nukulaelae, junto al proveniente de otras partes del mundo, confirma cómo los supuestos comúnmente asociados a la literacidad responden, de hecho, más a convenciones culturales que al medio mismo" (Street y Street, 2004, p. 185). De ahí que "buena parte de lo que se relaciona con la literacidad escolarizada, antes que ser intrínseco a la literacidad misma, resulta ser el producto de las presunciones occidentales sobre la escolarización, el poder y el conocimiento" (Street y Street, 2004, p. 185).

Así mismo, los trabajos de Scribner y Cole, reportados por Zavala (2002, pp. 61-62) y por Vich y Zavala (2004, pp. 36-37) sobre los *vai* de Liberia contribuyen a comprender la crítica a la Gran División. Scribner y Cole hicieron diferentes tipos de pruebas y un largo trabajo etnográfico, luego de lo cual llegaron a la conclusión que las habilidades de abstracción, metacognición y conciencia metalingüística no se deben a la escritura en sí misma sino al tipo de escritura que enseña la institucionalidad escolar. Ello lo pudieron hacer debido a que los *vai* aprenden a escribir en su lengua en el hogar y no en la escuela; es decir, aplicaron pruebas para examinar habilidades cognitivas a personas que escribían en *vai* y en árabe "pero que no habían pasado por un proceso de escolarización oficial"; lo interesante es que "no obtuvieron los resultados que se hubieran esperado de una persona letrada" (Vich y Zavala, 2004, p. 37). En definitiva, Scribner y Cole:

> Descubrieron que distintos tipos de literacidad determinan distintos tipos de habilidades o consecuencias cognitivas, que a su vez son practicadas cuando se desarrolla esa literacidad. Por lo tanto, hay que subrayar radicalmente que las habilidades de descontextualización y abstracción, el razonamiento lógico y la conciencia metalingüística, no son consecuencia de la literacidad en sí misma, sino del proceso escolar

> y del modo en que se utiliza la palabra escrita en este dominio. (Zavala, 2002, p. 62)

En este contexto se ubican los esfuerzos de pensar el complejo oralidad-escritura, tomando como punto de partida la ampliación de la propia noción del segundo elemento. Así, Zavala propone "literacidad" en el sentido de "un fenómeno social que no se restringe a un aprendizaje técnico en el ámbito educativo" (Zavala, 2002, p. 15), entendiendo la dimensión tecnológica inserta en prácticas sociales localizadas que adquieren sentido en los contextos socioculturales de los cuales forman parte. Garcés (2005, 2009), por su parte, aceptando el sentido que ofrece Zavala, prefiere hablar de "escrituralidad" debido a la evocación de lo literario-elitario que implica el vocablo literacidad.

El escritor keniano Ngũgĩ wa Thiong'o propuso el término "oratura" en el sentido de una expresión que dé cuenta de las expresiones orales artísticas (Prat, 2010). Así, permanentemente opone y complementa literatura con "oratura" para referirse a la totalidad de expresiones africanas que resultan "medios fundamentales a través de los cuales una lengua particular transmite las imágenes del mundo que contiene la cultura que encarna" (Thiong'o, 1986, p. 61).

En el sentido específico del complejo referido, el historiador africano Yoro Fall propuso el término oralitura:

> La palabra "*oralitura*" —"orature" en francés— es evidentemente un neologismo africano y, al mismo tiempo, un calco de la palabra literatura. El objetivo de este neologismo es buscar un nuevo concepto que pueda oponerse al de literatura, y que tenga los fundamentos y la forma específica de la comunicación. (Fall, 1991, p. 21)

La perspectiva de Fall resulta interesante porque en su artículo se refiere explícitamente al ámbito estético de la expresión, lo que muestra los límites de su propuesta: la oralitura no abarcaría todo el amplio mundo de la expresión e interacción oral —que no siempre es estética— y escrita —que no siempre es "racional"— (Zavala, 2002).

La limitación de pensar desde la propuesta de Fall tiene que ver con la evocación a lo literario que, como se sabe, refiere a genialidad individual e interpretación elitaria realizada por un grupo restringido de expertos. Efectivamente, hay que reconocer que en el trabajo de los oralitores de países latinoamericanos hay marcas de individualidad creativa y original, como en cualquier literato, pero en textos como los de Green, Chikangana, Chihuailaf y otros (Viereck, 2012; Rocha, 2016) se condensa su propia identidad indígena, se hace presente la carga histórica y la memoria de sus pueblos de manera que se trata de una creatividad individual desplegada desde el peso de sus memorias, territorios y luchas. Por otro lado, nos interesa pensar el complejo oralidad-escritura desde sus múltiples facetas, que no siempre tienen que ver con la voluntad estética de los productores discursivos y que no por ello dejan de estar vinculados a los mundos enunciativos de los pueblos y sus luchas.

En este sentido, Rocha amplía la noción de Fall en la idea de textualidades oralitegráficas, en la perspectiva de:

> Una noción polisintética que expresa relaciones de sentido, así como vinculaciones textuales entre propuestas orales, fonético literarias y gráficas ideosimbólicas. En síntesis, las textualidades oralitegráficas son intersecciones textuales entre diversos sistemas de comunicación oral, literaria y gráfica-visual. (Rocha, 2016, p. 12)

Esta conceptualización se ajusta más a las textualidades orales y escritas que se producen en la mayoría sino en todos los mundos indígenas.

Textualidades escrituorales indígenas

En el sentido antedicho nos parece que "textualidad(es)" "escrituoral(es)" expresa de mejor forma la manera según la cual oralidad y escritura, en tanto tecnologías de la palabra y de las ideas, articulan compleja y enmarañadamente los distintos ámbitos expresivos de los colectivos e individuos humanos. Desde esta noción podemos, en buena parte, confrontarnos con nuestras propias nociones dualistas y puristas, marcas

claramente coloniales y modernas (De la Cadena, 2007; Garcés, 2009), además de proponer la estrecha y compleja asociabilidad entre los dos grandes sistemas expresivos del ser humano: el gestual y el pictórico (Calvet, 1996); así, mediante las textualidades escrituorales podemos pensar la indisociabilidad entre mente, gestualidad, motricidad, visualidad y audición.

En el caso de los pueblos indígenas, se suele acudir a la imagen de "pueblos orales" o "culturas orales" para explicar la falta de desarrollo de habilidades letradas; sin embargo es bueno recordar que si bien es cierto, efectivamente, la escritura alfabética fue parte de un proceso de imposición colonial, simultáneamente fue permanentemente "apropiada" (Bonfil, 1991) para denunciar el propio sistema opresor colonial (Guamán Poma, 1615), para defender los territorios en las primeras décadas republicanas (Rivera, 1991) y para defenderse, contemporáneamente, del capital extractivista. Ello no niega el efecto devastador que el imaginario de superioridad alfabética tuvo sobre otras escrituras, reduciéndolas, como diría el cronista Acosta (1590, p. 378), a "libro para los idiotas". De manera que textualidad escrituoral es útil también para pensar la articulación de distintos tipos de escrituras —también alfabética—y de estas con distintas oralidades.

La imagen de textualidad escrituoral nos puede ayudar a comprender los mecanismos mediante los cuales se cuenta, canta, narra y expresa la voz y las ideas en un ida y vuelta de memoria y soportes (Garcés, 2015; Rocha, 2016, p. 221). En lo que sigue queremos mostrar casos específicos de la textualidad escrituoral quechua y de la textualidad escrituoral shuar.

La textualidad escrituoral andina

El letracentrismo o alfabetocentrismo contribuyó a invisibilizar las escrituras otras de los grupos subalternizados (Garcés, 2009). A pesar de ello, las últimas décadas han conocido un ingente caudal de investigación sobre distintos mecanismos de inscripción de la memoria y de la palabra en los Andes, tanto a nivel histórico como contemporáneo.

En términos históricos, sabemos que se contaba con distintos soportes para inscribir variados registros de memoria. De ellos, el más conocido en la literatura antropológica e histórica andina es el quipu —*khipu*—, el cual, según se sabe, era utilizado no solo para el registro contable —aunque habría sido su función principal— sino también para registrar y narrar eventos y prácticas de distinto tipo.[3] El poder comunicativo del quipu sorprendió a la vanguardia colonizadora al punto que su funcionalidad se comparó con la de los libros europeos (Acosta, 1590). Más allá de la importancia que se le ha dado a este instrumento de memoria, hoy día sabemos que los soportes comunicacionales utilizados en el mundo andino eran variados y fueron refuncionalizados en el contexto católico hispánico. El mismo Acosta anota:

> Fuera de estos quipos de hilo, tienen otros de pedrezuelas, por donde puntualmente aprenden las palabras que quieren tomar de memoria. Y es cosa de ver a viejos ya caducos con una rueda hecha de pedrezuelas, aprender el Padre nuestro, y con otra el Ave María, y con otra el Credo, y saber cuál piedra es que fue concebido de Espíritu Santo, y cuál que padeció debajo del poder de Poncio Pilato, y no hay más que verlos enmendar cuando yerran, y toda la enmienda consiste en mirar sus pedrezuelas. (Acosta, 1590, p. 386)

Aparte de este dato, es bastante plausible pensar que los vasos de madera ceremoniales incaicos —*qirus*— cumplían el rol narrativo de dar cuenta de las luchas y conquistas oficiales del ejército cuzqueño (Martínez *et al.,* 2014). Así mismo, los textiles cumplían la función, entre otras, de establecer las relaciones tributarias de las poblaciones con el centro estatal (Arnold, 2012). A conclusiones similares han llegado estudios referentes a varas de mando, piedras, pinturas rupestres, tocapus, etc. (Salomón, 2004; Curatola y de la Puente, 2013). Incluso, como parte de los procesos de re-creación comunicacional, hubo un uso eclesiástico del quipu para, por ejemplo, la confesión de los pecados (Brokaw, 2011). Dato que se corro-

3 En los juegos adaptativos coloniales, Brokaw (2011) señala la existencia de quipus historiográficos, administrativos y eclesiásticos.

bora con el testimonio de Carlos Noya quien relata cómo, en 1963, entre los chipayas, se rezaba tocando un *khipu* a manera de rosario (cf. Gisbert *et al.* 1988, p. 28, figs. 40 y 41; Comunicación personal, 21/03/12). Lo propio puede decirse de la manera como las maestras de Vitichi dirigen los "rezos": *puskhando* "hilando" (cf. ACLO 2010). En el caso de San Lucas, como veremos, los maestros verbalizan los rezos junto a la acción de mostrar las unidades visuales con una pequeña vara. En todos estos contextos es evidente el vínculo entre verbalización y motricidad.

Contemporáneamente, el reciente estudio de las *llut'asqas* o *t'uritos* que se elaboran en el Municipio de San Lucas —Chuquisaca, Bolivia— cuestionan la mirada alfabético-céntrica de la escritura que se ha construido desde la modernidad colonial. Se trata de soportes de barro en forma de discos que tiene adheridos una serie de elementos —trozos de vidrio y de tela, lanas envueltas en pequeñas varillas, figurillas de barro, espinos, etc.— colocados en forma circular. Estos objetos rituales se elaboran durante el "tiempo de doctrina" —desde el domingo posterior a Carnaval hasta el inicio de la Semana Santa— a fin de que las generaciones jóvenes aprendan los "rezos". Una vez terminado el ciclo de enseñanza y aprendizaje las *llut'asqas* se destruyen, volviendo al lugar de donde salieron: el pequeño charco de agua y barro (Garcés, 2014; 2017).

Estos discos tienen una larga historia y hasta el día de hoy se los elabora para plasmar en ellos elementos diversos de la doctrina cristiana que, en su procedencia remota, fueron traducidos al quechua en documentos ordenados por el III Concilio Limense en el siglo XVI.

Las *llut'asqas* actuales miden entre 20 y 40 cm —pero pueden llegar a ser mucho más grandes según afirman los maestros—. Los materiales que intervienen en la elaboración del rezo son: arcilla, lanas, palos, ramas, papel, hierbas, flores, vidrios, semillas, telas, piedras, plumas, espinos, etc. La secuencia del rezo se realiza con una pequeña vara tomada de la mano del maestro; esta va conectando las figuras del disco con la vocalización o el canto del rezo, separando el mismo en unidades segmentadas; por ejemplo, el Padre Nuestro se segmenta de la siguiente manera:

> *Yayayku / Janaq pachapi / Kaq, sutiyki / Much'asqa kachun / Qhapaq kayniyki / Ñuqaykuman / Jamuchun / Munayniyki / Ruwasqa kachun / Imaynachus / Janaq pachapipis / Jinallatajmi / Kay pachapipis / Sapa p'unchay / T'antaykuta / Kunan qupuwayku / Ama ñuqaykuman / Juchallikunata / Amataq / Kachariwaykuchu / Watiqkayman / Urmayta / Astawan llapantin / Mana allinmanta / Llallinraq / Qhispichiwayku / Amen Jesus / Maria Jose.* (Fernando Garcés, observación de campo, 15/04/14)

Lo interesante de la experiencia de San Lucas, para los fines de esta comunicación, es que los "rezos" cumplen varias funciones en relación con órdenes cosmográmicos (Tresch, 2005): realizan una totalidad performática, expresan una oralidad aliterativa, responden a ciertas lógicas andinas de expresión y comunicación con seres tutelares; actualizan la articulación oralidad-motricidad propia del mundo andino, entre otras.

Así, la performance misma de los rezos informa sobre la centralidad que adquiere el contexto ritual en el cual se ponen en acto (cf. Severi, 2010), dando lugar a fórmulas fosilizadas de oralidad quechua. En ellas, se articulan complejamente oralidad, musicalidad, kinestesia, representación gráfica y maquetería. En esta oralidad ritual fosilizada, los/as que ya saben el rezo lo repiten de forma rápida sin preocuparse del contenido, casi se diría que priorizan el ritmo. Cuando se detienen, tienen que empezar de nuevo porque no saben cómo seguir.

En el caso del rezo *Mamanchik Santa Iglesia*, por ejemplo, reproducido por Don Santo Condori, maestro de Ocurí el año 2014, los términos relacionados con "sacramentos", "extremaunción", "orden sacerdotal", "matrimonio" y "comunión" se realizan como "saksakaran", "estermasyon", "urtis sawsiritarun", "waterminu" y "kuminus", respectivamente. Con ello queremos enfatizar que aquí no estamos ante un simple caso de adaptación fonética sino de un cambio radical del léxico español que requiere ser analizado a la luz del modelo de fórmulas religiosas, donde ya no tiene importancia el significado específico de cada palabra sino el contexto total de emisión del rezo (Arnold, 2007). El caso recuerda la manera

como hasta hace pocas décadas muchos comunarios del área rural solían "recitar" la misa en latín, aunque sin manejar significados explícitos.

Así, los "rezos" se separan en unidades rítmicas mientras se repiten vocalmente o se cantan en *glissando*; se dirigen, en una verbalización mediante canto o grito, a los seres "sobrenaturales" para lograr beneficios o para alejar desgracias-males; segmentan y repiten los enunciados según la lógica musical del "ira" y el "arca", el que toca y el que le sigue; se articula la oralidad con la visualidad y la motricidad (Garcés, 2014; Garcés y Sánchez, 2016).

En esta oralización el ritmo es importante y para ello se echa mano de recursos gráficos, visuales o auditivos: se marcaban con puntos en los cueros,[4] con guiones en el papel o, como ya dijimos, con *glissandos* en el canto. En Palacio Tambo encontramos varios rezos consignados en pliegos de cartulina. Cada frase del rezo estaba separada por un guión (-), marcando las unidades frasales de los textos logográficos que en los cueros se señalan por puntos.

El *Inini* —Credo— es uno de los rezos más conocidos en la zona de San Lucas. A diferencia de su uso en la liturgia católica, se recita para pedir una curación o el alejamiento de algún maleficio. En varios lugares de habla quechua el susto se cura con café, pero en algunas áreas rurales el café se prepara en agua de molle. El molle sirve además para curar diversas enfermedades. Para liberarse de los males que otras personas le endilgan al individuo se usa el terebinto, también llamado "santo tormento". En cualquiera de estos casos, mientras se baña a la persona afectada por una enfermedad, susto o mal, se reza el Credo. "Cuando te entra *supay* o *qhincha* tienes que bañarte con santo tormento y siempre, siempre, se reza el credo" (René Machado, comunicación personal, abril 2016).

4 Hoy, en San Lucas, ya no se inscriben los "rezos" en cuero, aunque sí en papel. En el Instituto de Investigaciones Antropológicos y Museo (INIAM) de la Universidad Mayor de San Simón se encuentra la más importante colección de estos materiales en cuero, barro y papel (INIAM, 2015).

Lo dicho hasta aquí tiene que ver con la propia conceptualización de escritura. Una tarde, en la capilla de Ocurí, nos encontrábamos Don Santos, Don Esteban, Soledad Guzmán y yo. Esperábamos a los niños de la escuela que debían llegar a "rezar". De pronto, Don Esteban se dirigió a nosotros y nos preguntó: "¿Ustedes creen que esto es escritura?". Le dijimos que sí y le devolvimos inmediatamente la pregunta: "¿Y qué creen ustedes?". La respuesta vino poco después de René: "Solo con la cabeza no se puede recordar; igual, solo las figuras no sirven de nada; entonces tiene que ser las dos cosas juntas". Esta idea nos llevó a revisar literatura y fue el texto de Denise Arnold y Juan de Dios Yapita (2000) el que nos dio pistas para pensar la inscripción escrituraria como el templete que hace "vivir la voz", en relación indisociable con la motricidad. En términos contemporáneos no es extraño que en muchas comunidades de los Andes a partir de un texto de cinco-seis palabras escritas en una línea se desarrollen 5 a 10 minutos de discurso oral, tal como hemos visto que hacen muchos dirigentes y autoridades quechuas.

La escritura alfabética quechua se muestra como textualidad escrituoral en los procesos de inscripción de la oralidad del Periódico Conosur *Ñawpaqman* (Garcés, 2005).[5] Ahí, a través de la visibilización de enlazadores conversacionales, deícticos, relación entrevistado-entrevistador, reproducción del contexto y onomatopeyas se da cuenta de una escrituoralidad que posiciona agencialmente a los hablantes quechuas en temas referentes a su territorio, sistema productivo, organización social y, en general, su propia epistemicidad.

La textualidad escrituoral echa mano del recurso de la metaforicidad cotidiana (Lakoff y Johnson, 1980) en aspectos referidos al cuerpo y la naturaleza desde construcciones lingüísticas nominales y verbales (Garcés, 2005, pp. 133-168). Dichas construcciones metafóricas funcionan como medio de expresión relacional frente al Estado y los poderes dominantes. Así, a manera de ejemplos, el engaño se condensa en la idea

5 Se puede acceder al periódico a través de: https://www.cenda.org/



Figura 1. Suplemento infantil *Añaskitu*, N° 76, p. 2.

de *uma muyuy* —dar vueltas la cabeza—, mientras *sunqu* —corazón— refiere a la posibilidad de hablar con la verdad y sentirse satisfecho; estar en las manos de personas o instituciones de poder alude a la manipulación, *makinpi kananta*, en tanto *p'utuy* —brotar— da cuenta del despliegue —nacimiento, irrupción— de formas tanto contestatarias como creativas transformacionales.

Un tipo de metáfora importante que se encuentra en el Conosur tiene que ver con la personificación de la naturaleza. Los escrituoradores quechuas se refieren a lo que en Occidente consideramos "naturaleza" como entidades que se cansan, caminan, saben, predicen, se enojan. En tal sentido, se dice que *kay pacha kawsay sayk'usqa* "la tierra está cansada", *sach'aninchiqqa yarqhayninchiqta yachan* "los árboles conocen nuestra hambre", *wakin yakusqa phiñas chullchuyachiwasunman* "algunas aguas bravas nos hace enfermar".

Finalmente, en las páginas del Suplemento Infantil *Añaskitu* que acompaña al Periódico Conosur (ver figura 1), se puede ver claramente que la articulación "dibujo" —escritura alfabética constituye un sistema de mutuas imbricaciones y relaciones, tal como ocurría en la crónica de Guamán Poma y diferente de nuestra concepción según la cual las ilustraciones que acompañan el texto alfabético son meros elementos decorativos. Los niños y niñas que escriben en el *Añaskitu* les parece casi imposible hacer escritura alfabética sin una representación gráfica que sea parte del texto.[6]

La textualidad escrituoral shuar y las secuencias sinestésicas

Para entender las textualidades escrituorales shuar proponemos partir de la figura poética de la sinestesia, figura que supone el entrecruce de atributos propios de un sentido con los de otro según ejemplos tan típicos como "escuchar los colores" o "ver la música". Más allá de

6 Puede consultarse, al respecto, el Añaskitu N° 110 en: https://bit.ly/3qJfLiN

considerar en ella los aspectos relacionados con la figura retórica o un tropo literario la reconocemos como una capacidad simbólica específica común a todos los pueblos capaz de expresarse de múltiples y muy variadas maneras. En este sentido, seguimos el ejemplo de Elsa Drucaroff (2015) quien recogiendo la invitación de Jacobson planteada en su célebre ensayo "Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos" (1956), retoma la metáfora y la metonimia en tanto formas de producción simbólica más amplias; la primera, de carácter no deíctico, basada en la sustitución total de la realidad por el significante; y la segunda, de carácter deíctico, por el cual el significante requiere continuidad con la realidad que refiere. Ambas constituyen también alternativas para interpretar o producir diversas realidades sociales. Drucaroff (2015) construye un muy buen ejemplo de lo que implica leer críticamente la realidad sociocultural y las teorías sobre el género a partir de ambas formas, clasificándolas críticamente en teorías y praxis políticas metafóricas o metonímicas, según sea el caso.

Por esa vía, si bien la sinestesia[7] es una sustitución metafórica, proponemos trascender la visión sincrónica o la descripción de las configuraciones estáticas de los elementos que la conforman para prestar atención al decurrir diacrónico, a la secuencia que marca un ir y venir de un ámbito sensorial al de otro, animados por la sensibilidad procesual de Víctor Turner (2002) que privilegia el movimiento y el seguimiento de las transformaciones que tienen lugar en el tránsito de un lugar sensorial a otro. Así, entendemos la sinestesia como un ciclo de ejecutorias —*performances*— discursivas, según movimientos que van "desde" un ámbito sensorial "hacia" otro en recorridos de ida y vuelta.

Esta manera de asumir la sinestesia contribuye no poco a redimensionar la escritura alfabética que, vista desde esta perspectiva, resulta tan solo una expresión muy particular en medio de muchas otras

7 La noción de "ciclo sinestésico" resultó de una conversación de uno de los autores, José Juncosa, con Maurizio Gnerre (Quito, septiembre de 2019) que retomamos y desarrollamos en este artículo.

posibles que participan de la capacidad de transformar significantes según el ciclo que va de la sensorialidad visual a la sensorialidad auditiva verbal y también en el sentido inverso. Así, la ausencia de la escritura alfabética no denota para nada la carencia o ausencia de capacidades simbólicas y estrategias discursivas sinestésicas propias de su tipo, donde los entrecruces entre lo visual y lo auditivo ocurren y se expresan de distinta manera. A estas otras maneras de entrecruzar lo visual y lo auditivo verbal les prestaremos atención de ahora en adelante en el contexto de la producción simbólica de los shuar.

La literatura de y sobre los shuar da cuenta de diversos "dispositivos escrituorales" sinestésicos de tipo corporal desplegados en el lienzo de la piel, de los cuales reseñamos algunos ejemplos reportados por la literatura antropológica y por los mismos shuar. El tatuaje —*shirink*— despliega diseños cuyos significados remiten a los sueños de su portador (Bianchi, 1982, pp. 247 ss.). Las pinturas faciales y corporales de diverso tipo, cuyos referentes simbólicos se encuentran regulados por los mismos portadores en una suerte de diálogo interno con sus transformaciones subjetivas. Otras pinturas corporales, en cambio, producen verbalidades colectivas rituales como ocurre con los diseños de culebra que cubren todo el cuerpo a la hora de celebrar haber sobrevivido a la picadura de culebra mediante la ejecución de *anent*. La alfarería y la cestería, a veces, reproducen los diseños corporales, sobre todo, los faciales. Vale remarcar que tanto los diseños faciales y corporales como los de cestería y alfarería se basan en trazos lineales denominados *aárma*, neologismo con el que nombran actualmente a la escritura alfabética —*aákma-r* o *aá-r*: "rayar" y, luego, "escribir"—, según la terminología técnica de su sistema educativo bilingüe intercultural shuar.

No obstante, poco se sabe sobre sus sistemas de significado. Conocemos que los shuar comunican y trasmiten sin dificultad las formas y los diseños, pero no tanto los significados y los relatos a los que se asocian, generalmente reservados al mundo íntimo de sus diálogos internos. A veces, expresan la posesión de Arutam, así como sueños e inten-

ciones que no pueden ser comunicados porque pierden su fuerza. Por lo tanto, el silencio sobre su significado es parte de su razón de ser pues se trata de aquello que no se debe saber. Sin embargo, las aproximaciones sobre los tatuajes, las pinturas corporales, los diseños de alfarería y cestería acentúan el enfoque semántico y se concentran en reconstruir el enlace entre los significantes con sus posibles significados, dejando a un lado —por lo general— la secuencia que los vincula con la producción verbal. De ese modo, nos resulta casi imposible identificar las fases del ciclo sinestésico que vincula tales diseños visuales con algún evento de producción o intercambio verbal.

Y afirmamos que resulta "casi imposible" porque logramos identificar un testimonio valioso e inusitado que, además de la preocupación semántica en los temas anotados, pone de manifiesto la cadena de eventos de producción verbal directamente asociada con un tipo de diseño muy particular. En efecto, Rafael Karsten, en su obra capital sobre los shuar (1935), allá por los años 20 del siglo pasado, nos dejó un registro nada usual para la sensibilidad etnográfica de entonces en el que reporta una secuencia fugaz que enlaza de manera muy particular lo visual y lo táctil con lo verbal en una escena pletórica de intensidad poética.

Al referirse a los roles masculinos en la producción de la cultura material, describe la confección del *itip'* —falda masculina— que aparece en escena como un dispositivo de textualidad escrituoral en el más estricto sentido. Karsten ([1935] 1988, pp. 115-117) observó que, si bien el hilado y el tejido con algodón son roles masculinos, el teñido es un rol femenino. Los diversos colores, en los que predominan las gamas de gris claro al gris oscuro y del rojo y marrón en varias tonalidades, se obtienen mediante la inmersión de los hilos —*uruch'*— en diversas soluciones que combinan arcillas —*nuwe*—, cortezas —*kuai, chiankrap*— hojas —*yamakai, tai*— y frutos, principalmente *ipiak* —achiote, *Bixa Orellana*— y *sua* —*Genipa americana*—. Para la confección del *itip'*, el hombre combina líneas de colores que obedecen a patrones cromáticos o "sistemas de colores" de diverso tipo denominadas *puitash* —"piel de

serpiente"—, *yambitsa hi* —"ojo de paloma"—, y *yawákina* —tal vez alude al tigre: *yawá*—. (ver figura 2). El aspecto clave del testimonio consiste en que, estas líneas, al ser sucesivamente recorridas por los dedos de su portador producen textualidades verbales poéticas:

> Estos arreglos de color se encuentran en todos los *itipi* originales. Al igual que el "ojo del pichón", el resto de dibujos sin duda han sido tomados directamente de la naturaleza. Así, el dibujo llamado *púitash* evidentemente denota una piel de serpiente, pero no he recibido información positiva sobre este punto. Aparentemente, los mismos jíbaros les adjudican gran importancia. Cuando el padre de familia está descansando en la tarde, y mientras está sentado después de que el trabajo del día ha terminado, esperando por la comida que traen las mujeres, algunas veces se le ve cantando en voz baja y en tono especial, pasando sus dedos a lo largo de los diferentes dibujos tejidos en su *itípi* y repitiendo sus nombres, especialmente el nombre de "ojo de pichón" (*Yambitsa hi*), como si los dibujos fueran para él un tipo de verso. Que los dibujos del itipi tienen un significado mágico o misterioso, puede tomarse como cierto, considerando que la mayoría de los otros dibujos ornamentales de los jívaros tienen tal significado: se cree que alejan a los espíritus malignos, dan fuerza al cuerpo y otras cosas parecidas. (Karsten, [1935] 1988, p. 117)

Pero la noción de ciclo sinestésico es un recurso descriptivo que invita a recorrer la dirección inversa; es decir, aquella que inicia en la oralidad —desde lo auditivo— y culmina con lo visual, con la escritura alfabética, lo cual nos remite a contextos contemporáneos. Los shuar ejercen hoy la escritura de muy diversas maneras una de las cuales apunta a la producción de biografías e historias de vida con diversos objetivos. Algunos autores se han referido ya a los tipos y sentido de estas biografías. Por ejemplo, Juncosa (2020) identifica los patrones distintivos de las biografías elaboradas por antropólogos, misioneros y por los mismos shuar, estos últimos, en un esfuerzo por enlazar su comprensión de la realidad actual en la línea identitaria y objetivos históricos de sus mayores.

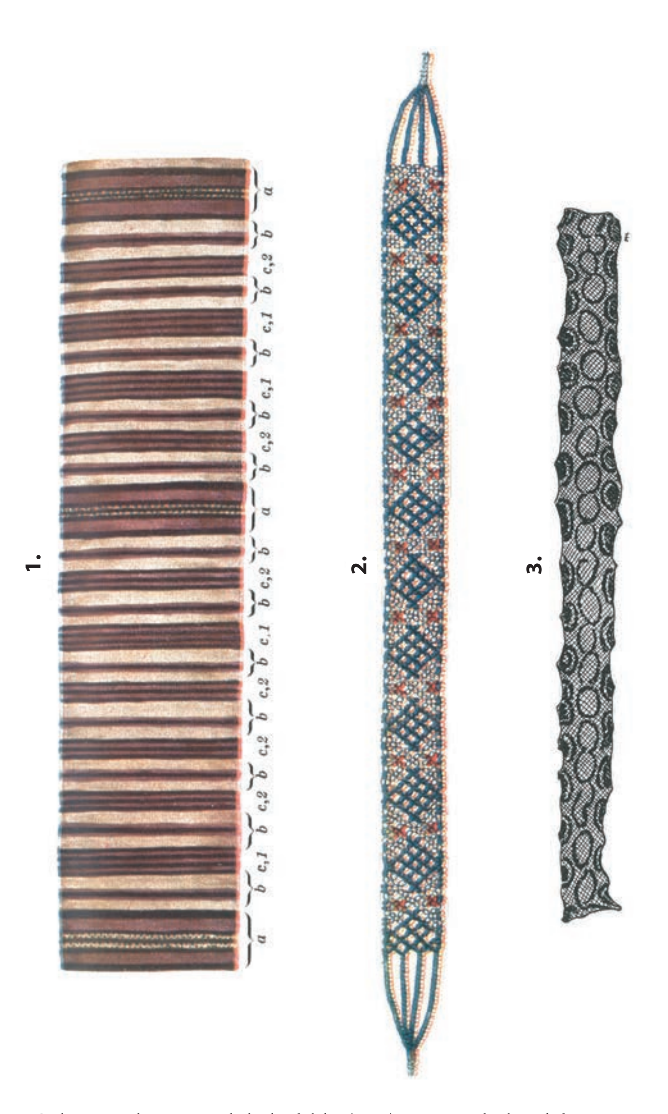


Figura 2. 1. Selección horizontal de la falda *(itipi)* mostrando los diferentes sistemas de color a = *puitsah;* b = *yambitsa hi*; c.1 = *unta yauákina;* c.2 = *uchichi yauákina*. 2. Adorno del cuello llamado *shauka*, compuesto de mostacillos de diversos colores. 3. Faja masculina de piel de anaconda con las manchas redondas típicas del reptil. (Tomado de Karsten, R. [1935] 1988. Lámina XXI).

Esos antecedentes, hicieron posible impulsar la elaboración de cuatro autobiografías escritas en primera persona por docentes universitarios shuar para conformar un material conversacional desde el cual partir para imaginar y comprender las lógicas territoriales, así como las tensiones y disputas civilizatorias entre los shuar frente a la colonización, la evangelización y la educación en su territorio. Esas biografías son las de Rosa Mariana Awak Tentets, José Nantipia Juepa —fallecido en 2019—, Serafín Paati Wajai y Rosa Naikiai Jintiach (Juncosa, 2020, pp. 307-413). En tales autobiografías la oralidad se expresa en el diálogo con sus mayores con las cuales todas inician, así como en las conversaciones sucesivas a lo largo del trabajo de campo donde fueron tomando forma. Por ello, aunque se trata de biografías escritas, han sido reconocidas por los participantes como conversaciones —*aujmatsamu*—. Por otra parte, Deshoulliere y Buitrón (2019) dan cuenta de autobiografías escritas por los mismos shuar en primera persona donde sus autores comparten modelos narrativos y de autopresentación mediante los cuales se construyen a sí mismos como sujetos de poder desde la resistencia reflexiva a los cambios culturales, la colonización y la escolarización.

Pero la autobiografía que tenemos en mente profundizar es la obra *Miguel Tankamash y la lucha shuar* (2018), escrita por Ampam Karakras Ipiak —también conocido como Shuar Ampam—. La obra apareció el mismo año en que falleció Miguel Tankamash y, muy posiblemente, traduce el empeño de recoger con urgencia el testimonio de un líder de amplia trayectoria en la conformación de la Federación Interprovincial de Centros Shuar, de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana —CONFENIAE— y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador —CONAIE—. Lo que nos interesa destacar en este caso es el paso de materiales conversacionales biográficos a la producción literaria escrita con fines de memoria política y reivindicativa.

En efecto, Ampam Karakras produjo el texto en castellano, a partir de la transcripción de sucesivas conversaciones y entrevistas grabadas

a Miguel Tankamash Mama realizadas en su misma casa, en el Centro Asunción. El producto final se nombra de diversas maneras; en primer lugar, como "testimonio de una trayectoria y trabajo realizado"; luego, como "vivencias compartidas sobre el proceso organizativo del pueblo shuar" que incluyen el "relato de sus padres y, las vivencias de su niñez y juventud" (Karakras, 2018, p. 9). Al mismo tiempo, reserva el término "biografía" para el capítulo que relata los hitos fundamentales del ciclo de vida de Miguel, desde el recuerdo de sus ancestros, pasando por su niñez, sus viajes, experiencias de la espiritualidad y la educación tradicionales shuar y en el internado de las misiones salesianas hasta culminar con su matrimonio y el fallecimiento de su padre.

La obra de Karakras es compleja pues ensambla materiales heterogéneos de tal manera que la autobiografía y las posturas de Miguel Tankamash sobre diversos temas críticos, expresadas en primera persona, convive con otro tipo de materiales. El libro abre con un amplio recuento escrito por el mismo Karakras —desde la autoría de un sujeto colectivo donde parece resonar "nosotros los Shuar"— sobre la historia del pueblo Shuar en el que inscribe la autobiografía y los mensajes de Miguel. La memoria de la conformación de la Federación Shuar, de la CONFENIAE, la CONAIE y la COICA como respuesta a la colonización y la presencia de las misiones y las instancias del Estado en el territorio, se proyecta sobre la importancia de las articulaciones nacionales y regionales del movimiento indígena. El libro cierra con testimonios y reconocimiento de líderes indígenas y la postulación de los principales desafíos del pueblo Shuar.

La obra organiza material conversacional diverso, tanto del que implica conversaciones con poca o escasa interacción entre los interlocutores —*aujsamu*: se aplica también a "lectura", un tipo de interlocución con nula participación del oyente— y, muy posiblemente, también de aquel nivel de conversación que implica el diálogo e interacción fluida entre los interlocutores —*aujmatsamu*—, centrado en el intercambio de ideas y opiniones (Juncosa, 2005, p.162). Esta última forma de inte-

racción conversacional no aparece en el texto final debido, seguramente, a los recortes de edición. El registro grabado de las conversaciones es transcrito para ser reorganizado y reensamblado en unidades temáticas. En ellas, el autor inserta en los relatos y posturas/recomendaciones/consejos de Miguel Tamkamash, gráficos, mapas y comentarios a fin de refrendar la intención fundamental: reafirmar las demandas políticas de la Nacionalidad Shuar.

Por lo tanto, las transformaciones que implica el paso del material conversacional a la textualidad escrita en su formato final pone de manifiesto una absoluta conciencia del sistema comunicativo usado y evidencia una *perfomance*, una agencia que apuntala fines y objetivos muy precisos mediante la articulación de textos narrativos con otros de fuerte carácter declarativo remarcando, así, la vigencia en el presente y el sentido político de una vida al servicio de la organización del pueblo shuar.

En un contexto de producción literaria en el que predominan lo que se escribe sobre los Shuar, la obra de Karakras busca en cambio fortalecer la voz y pensamiento propios. Como expresa el autor en los reconocimientos:

> En los distintos momentos de la historia del pueblo shuar, existen pocos escritos con la mirada y visión propia de los Shuar. Miguel Tankamash, después de una comprensible resistencia inicial, tras la argumentación de la necesidad e importancia de dejar un testimonio de su trayectoria y trabajo realizado, finalmente a través de entrevistas grabadas con el autor decidió compartir con sus hijos, su familia, el pueblo shuar y otros actores nacionales e internacionales, sobre el proceso organizativo de la Federación Interprovincial de Centros Shuar-FICSH, con el relato de sus padres, las vivencias de su niñez y juventud. Las dificultades que tuvo que enfrentar como promotor y líder en la defensa del territorio shuar, el proceso socio organizativo de la Federación de Centros Shuar, la relación con la Misión Salesiana y los salesianos, las instituciones de colonización y los colonos y sus experiencias de trabajo con las autoridades a nivel local, nacional y sus experiencias personales de viajes internacionales. (Karakras, 2018, p. 10)

La intencionalidad apunta la necesidad de reafirmar el sentido histórico de la opción colectiva del pueblo Shuar por la autonomía, que debe ser ejercida en el territorio y ante cualquier instancia al mismo tiempo que da cuenta de las enormes deudas acumuladas en el presente respecto a la interculturalidad y el carácter plurinacional del Estado ecuatoriano. Para dejar en claro el objetivo fundamental, las memorias de Miguel Tankamash son antecedidas por una introducción histórica de Ampam Karakras que culminan con testimonios de líderes que recogen los desafíos pendientes de cara a las incertidumbres del presente y el futuro. Cabe destacar que tal inscripción induce a una lectura radical, sin concesiones para ningún actor, incluida la misión salesiana con la cual Miguel Tankamash tuvo una relación muy positiva, aunque no por ello menos crítica y demandante. Por lo tanto, el texto posee un carácter demandante muy potente que deja en claro rendiciones de cuenta pendientes y reparaciones acumuladas para los actores no shuar del territorio. Todo ello y el mensaje final de Miguel Tankamash que cierra la obra, dirigido a las nacionalidades y pueblos, a los ecuatorianos y ecuatorianas, a la humanidad, explica la opción de una obra literaria en castellano.

Por lo tanto, la textualidad escrituoral es ejercida por el pueblo shuar de muy diversas maneras e incluye, desde los inicios de la Federación Shuar, la producción creciente de literatura impresa y el manejo de variados y fluidos sistemas comunicativos con plena conciencia de los fines políticos y organizativos, tal como la obra "Miguel Tankamash y la lucha shuar", demuestra y refleja. Este tipo de producción literaria deja entrever la importancia de los géneros conversacionales en el acumulado de deliberaciones colectivas del pueblo shuar que se condensan en textos de carácter de fuerte carácter declarativo y reivindicativo.

Conclusiones

En este trabajo planteamos la superación de un binarismo moderno y colonial que construye al otro como exótico carente de escritura. Se trata de reconocer la amplitud de vínculos entre oralidad y formas distin-

tas de representación escrita que se alejen del imaginario de una escritura que, desde su propia esencia, promueve el raciocinio y la abstracción.

Frente a nominaciones como literacidad, oratura, oralitura, proponemos textualidades escrituorales para referirnos a complejos mecanismos de producción de sentido desde distintas modalidades, mecanismos y soportes. Damos cuenta de algunos elementos de las textualidades escrituorales indígenas andina —quechua boliviano— y amazónica —shuar ecuatoriano— para mostrar la articulación de dichos elementos discursivos.

La textualidad escrituoral quechua es parte de una larga interapropiación de sistemas expresivos con origen en el proceso de colonización de los Andes. Las prácticas contemporáneas, tanto de elaboración de *llut'asqas* como de inscripción de la oralidad en el Periódico Conosur *Ñawpaqman*, nos muestran la importancia de pensar desde la interrelación entre oralidad-gestualidad-escritura-graficidad. Desde la ritualidad y desde la construcción metafórica podemos comprender el despliegue de la agencialidad de los quechuas para construir universos discursivos que den cuenta de su mundo simbólico religioso, por un lado, y de defensa de sus sistemas organizativos y productivos, por otro.

La textualidad escrituoral shuar, por su parte, se expresa en la figura de la sinestesia, esa capacidad de ir y venir de un espacio sensorial al otro. Tanto la información de la literatura antropológica como las escrituras contemporáneas de los propios shuar muestran estos dispositivos sinestésicos anclados en la corporalidad y en los diseños de alfarería, cestería y textilería, por un lado, y de diversidad textual encarnada en la escritura alfabética, por otro. Así el ir y venir sinestésico también se muestra en los sentidos de lectura, escritura y la interlocución-conversación intergeneracional de la propia textualidad escrituoral. En ella, el pueblo shuar construye su propio proceso organizativo y político desde la deliberación colectiva basada en una memoria de permanente actualización.

Referencias bibliográficas

ACLO. (2010). *Fiesta de Pascua. Municipio de Vitichi.* Video. Producciones Aclo.

Acosta, J. (2002 [1590]). *Historia natural o moral de la Indias. Edición de José Alcina Franch.* Dastin.

Arnold, D. (2007). Las formas textuales de las interpretaciones religiosas: los rezos de *Paskusay* (Pascuas) en Qaqachaka, Bolivia. *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*, 353-393.

Arnold, D. (2012). *El textil y la documentación del tributo en los Andes: los significados del tejido en contextos tributarios.* Fondo Editorial de Asamblea Nacional de Rectores.

Arnold, D., y Juan de Dios, Y. (2000). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes.* UMSA, ILCA.

Bianchi, C. y AA.VV. (1987). *Artesanías y técnicas shuar.* Ediciones Mundo Shuar.

Bonfil, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre culturas contemporáneas, IV*(12), 165-2014. https://bit.ly/3DD584Z

Brokaw, G. (2011). El quipu en la época colonial. En C. Arellano, G. Urton (Eds.), *Atando Cabos* (pp. 177-192). Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

Calvet, L. J. (1996). *Historia de la escritura. De Mesopotamia hasta nuestros días.* Paidós.

Chafe, W. (1982). Integration and Involvement in Speaking, Writing, and Oral Literature. En D. Tannen (Eds.), *Spoken and Written language: exploring Orality and Literacy* (pp. 35-53). Ablex Publishing Corporation.

Curatola, M., y Puente, J. L. (2013). Contar concertando: quipus, piedritas y escritura en los Andes coloniales. En M. Cuartola, J. L. Puente (Eds.), *El quipu colonial. Estudios y materiales* (pp. 193-243). PUC-P.

Cadena, M. (2007). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. En M. Cadena (Eds.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 83-116). Envión.

Deshoulliere, G., y Buitrón, N. (2019). Singularity on the Margins. Autobiographical Writings among the Shuar of Ecuadorian Amazonia. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, 16,* 195-214.

Drucaroff, E. (2015). *Otro logos. Signos, discursos, política.* Edhasa.

Fall, Y. (1991). Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África. *Estudios de Asia y África, 26*(3), 17-37.

Garcés, L. F. (2005). *De la voz al papel. La escritura quechua del periódico CONOSUR Ñawpaqman.* CENDA, Plural.

Garcés, L. F. (2009). *¿Colonialidad o interculturalidad? Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas.* PIEB, UASB-Q.

Garcés, L. F. (2014). Aprender otra(s) escritura(s) en los Andes: una invitación a repensar la pedagogía desde la etnografía. *Arqueoantropológicas, 4,* 113-160.

Garcés, L. F. (2015). "Solo con la cabeza no se puede recordar". Oralidades, escrituras y memorias enmarañadas en San Lucas (Chuquisaca). En L. F. Garcés, W. Sánchez (Eds.), *Textualidades: entre cajones, textiles, cueros, papeles y barro* (pp. 65-93). INIAM-UMSS.

Garcés, L. F. (2017). *Escrituras andinas de ayer y de hoy.* INIAM-UMSS.

Garcés, F., y Sánchez, W. (2016). Inscripciones y escrituras andinas: un sistema complejo y denso de visualidades, oralidades y espacialidades. *Boletín del Museo chileno de Arte Precolombino, 21*(1), 115-128. https://bit.ly/3Dsr9TN

Gisbert, T., Arze, S., y Cajías, M. (1988). *Arte textil y mundo andino.* Plural.

Goody, J. (1977). *La domesticación del pensamiento salvaje.* Cambridge University Press.

Guamán Poma de Ayala, F. (2018 [1615]). *Nueva Coronica y Buen Gobierno.* https://bit.ly/3DiJm6d

Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* Envión.

INIAM (2015). *Escritura andina: pictografía e ideografía en cuero, papel y barro.* INIAM-UMSS.

Jacobson, R. (1956). Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos. En R. Jacobson, M. Halle (Eds.). Ciencia Nueva.

Juncosa, J. (2005). *Etnografía de la comunicación verbal shuar.* Abya-Yala.

Juncosa, J. (2020). *Civilizaciones en disputa. Educación y evangelización en el territorio shuar.* UASB, Abya Yala-UPS.

Karakras, A. (2018). *Miguel Tankamash y la lucha shuar.* Centro Shuar Aratsim.

Karsten, R. ([1935] 1988). *La vida y la cultura shuar.* Tomo I y II. Ediciones Abya-Yala.

Lakoff, G., Mark, J. (1980). *Metáforas de la vida cotidiana.* Cátedra.

Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje.* FCE.

Lévi-Strauss, C. (1987). *Mito y significado.* Alianza Editorial.

Lévy-Bruhl, L. (1945). *La mentalidad primitiva*. Lautaro.

Malinowski, B. (1994). *Magia, ciencia, religión*. Ariel.

Martínez, J. L., Díaz, C., Tocornal, C., y Arévalo, V. (2014). Comparando las crónicas y los textos visuales andinos. Elementos para un análisis. *Chungara*, *46*(1), 91-113. https://bit.ly/3nlNhcT

Ong, W. (1982). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. FCE.

Prat, J. J. (2010). Oralidad y oratura. *Literatura popular. Simposio sobre literatura popular*, 15-30.

Rivera, S. (1991). "Pedimos la revisión de límites". Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciquesapoderados de los Andes bolivianos 1919-1921. En S. Moreno, F. Salomon (Comp.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX* (pp. 603-652). Abya-Yala, MLAL.

Rocha, M. (2016). *Mingas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. Universidad de los Andes, Universidad Javeriana.

Salomon, F. (2004). *The cord keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Duke University Press.

Severi, C. (2010). *El sendero y la voz: una antropología de la memoria*. SB.

Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, *39*, 297-364. https://bit.ly/3wQk2SC

Street, J., Y Brian, S. (2004). La escolarización de la literacidad. En V. Zabala, M. Niño-Murcia, P. Ames (Eds.), *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas* (pp. 181-210). Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Tannen, D. (1980). Spoken/Written Language and the Oral/Literature Continuum. *Proceeding of the Sixth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 207-218.

Thiong'o, N. (1986). *Descolonizar la mente. La política lingüística de la literatura africana*. Debolsillo.

Tresch, J. (2005). Cosmogram. En M. Ohanian, J. C. Royoux (Eds.), *Cosmograms* (pp. 67-76). Lukas & Sternberg.

Turner, V. (2002). Antropología del perfomance. En V. Turner (Eds.), *Antropología del ritual* (pp. 103-144). CONACULTA, INAH.

Vich, V., y Zavala, V. (2004). *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Norma.

Viereck, R. (2012). *La voz letrada. Escritura, oralidad y traducción: diálogos con seis poetas amerindios contemporáneos*. Abya-Yala.

Wampash, M. (1987). *La celebración de la culebra.* INBISH.
Zavala, V. (2002). *(Des)encuentros con la escritura. Escuela y comunidad en los Andes peruanos.* Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

El imperativo energético de las leyes de la termodinámica a las sociedades humanas

Luis-Gethsemaní Pérez-Aguilar[1]

A Josefa Olivero, que me
enseñó a crecer amando
y respetando el campo.

Introducción: "¡Lisa, haz el favor, en esta casa obedecemos las leyes de la termodinámica!"

De niño estudié en el Colegio Público Concepción Vázquez de Alcalá de Guadaíra —Sevilla—. Recuerdo cuando la maestra Mª Luisa Arredondo nos explicó el sistema digestivo. La profesora le preguntó a José, uno de mis compañeros, que para qué servía la comida. Quizás por los nervios o por no haber atendido lo suficiente en clase, mi amigo le contestó que la comida no servía para nada. A lo que la maestra, que solía ser muy paciente y buena, le dijo casi a regañadientes: "¿¡Entonces tus padres, que trabajan y compran comida para alimentarte, lo hacen para nada!?". La respuesta, evidentemente, era que la comida sirve para nutrirnos de energía, algo que es esencial para la vida. En todas las casas, también en la de José, se obedecen las leyes de la termodinámica.

Este recuerdo me lleva hacia otro que tuvo lugar muchos años después, cuando recibí clases prácticas para obtener mi permiso de conduc-

1 Instituto de Arqueología-Mérida (CSIC-Junta de Extremadura). Lgpa@iam.csic.es

ción. Con Francisco, el profesor que me enseñó a manejar el automóvil solía tener interesantes conversaciones de política, historia, ciencia y de filosofía a la par que escuchábamos la radio y circulábamos durante una hora diaria. Era su estrategia para que aprendiéramos a estar atentos a lo que pasaba dentro y fuera del coche y a perder el nerviosismo. Un día, mofándose de Descartes, Francisco me dijo: "Mi lema es "pienso, luego existo", pero pienso del que se come", expresando así su postura materialista de la vida. Con el tiempo me di cuenta que toda la existencia humana pivota o se articula en torno al "pienso" del que me hablaba Francisco, porque comer es la base de nuestra existencia, e imperativo de la segunda ley de la termodinámica. Pero vayamos por partes.

Energía, vida y evolución

Una tarde de invierno, navegando por Internet, leí en un blog una curiosa historieta anónima —de tener autoría conocida, ruego disculpas a su autor por no citarle—. Un viejo pez se aproximó a uno más joven y le preguntó "Buenos días, ¿qué tal está el agua?", a lo que el joven pez le contestó con otra pregunta: "¿El agua? ¿Qué es el agua?". El alevín, pese a vivir rodeado del vital fluido, todavía no se había percatado de su existencia.

Los que nos dedicamos a las ciencias antropológicas estamos tan inmersos en el estudio del ser humano —nuestro objeto/sujeto de análisis— que en notables ocasiones ni siquiera nos planteamos preguntas fundamentales que están en la base de su existencia. Tu música y literatura favorita, las series o películas que sueles ver, las obras de arte, la arquitectura, la moda, el fútbol o el baloncesto, e incluso tu libro preferido de filosofía postmoderna existen porque nos alimentamos. Y tú puedes disfrutar de todas estas cosas y de las experiencias que las rodean gracias a que cada día te alimentas con comida y respiras oxígeno. Y lo haces porque la segunda ley de la termodinámica te obliga, aunque ni siquiera seas consciente de ello.

La termodinámica es la rama de la física que estudia todo lo concerniente a las transferencias energéticas. El enunciado de la primera de

sus leyes viene a decir que la energía ni se crea ni se destruye, sino que está constantemente transformándose. Todos los seres humanos somos "maquinas" metabólicas, puesto que para vivir estamos constantemente transformando energía (cf. Schneider y Kay, 1999; Schneider y Sagan, 2009). El ecólogo Ramón Margalef (1980, p. 3) comentaba que los seres vivos solo pueden aprovechar dos tipos de energía: la electromagnética de longitud de onda relativamente corta y la energía química. En nuestro planeta, las especies capaces de hacer la fotosíntesis son las que aprovechan el primer tipo de energía, emitida por el Sol. Estos seres vivos son capaces de transformar parte de la luz solar y moléculas de CO_2 y de H_2O en energía química que almacenan a modo de azúcares.

Pero el organismo del ser humano, en cuanto a miembro del reino animal, metaboliza directamente energía química que obtiene a través de alimentos de origen animal y vegetal (Odum, 1980, pp. 14-16). Este proceso tiene lugar en las mitocondrias celulares. En estos orgánulos se genera energía eléctrica cuando las moléculas de hidrógeno que incorporamos a través de la alimentación reaccionan con el oxígeno que respiramos, produciéndose una reacción de reducción-oxidación —redox—, que a fin de cuentas implica la disipación de un gradiente químico (Schneider y Sagan, 2009, pp. 74-75, 328). El hidrógeno y el oxígeno tienen números atómicos distintos. El primero dispone de un electrón, mientras que el segundo tiene ocho. Cuando un átomo de oxígeno interacciona con uno de hidrógeno cede electrones, al tener más, mientras que el átomo de oxígeno, que dispone de menos electrones, los acepta. O, dicho de otro modo, el agente reductor —el oxígeno— se oxida al ceder electrones, mientras que el agente oxidante —el hidrógeno— se reduce, al disminuir su capacidad oxidante. La eliminación de este gradiente químico genera energía, siendo esta transferida a través de las membranas mitocondriales a una molécula que la almacena, el trifosfato de adenosina —ATP—. Es esta molécula la que, al descomponerse, libera la energía que nuestro organismo necesita para vivir (Pérez-Aguilar, 2021, pp. 33-34).

Pero el tipo de metabolismo que acabamos de describir es de carácter endosomático, ya que comprende el conjunto de reacciones y

procesos bioquímicos que tiene lugar a nivel celular, siendo este fundamental para que el individuo mantenga activa su estructura orgánica y sus funciones vitales básicas (Ramos, 2012, p. 72). El promedio energético diario que un miembro de *Homo sapiens* requiere consumir a nivel endosomático equivale a 120 vatios —W—, con una desviación estándar de 24 W (Margalef, 1988, pp. 30-32). Pero además del metabolismo endosomático cabe hablar de otro de carácter exosomático, definido por la necesidad que tiene el individuo o grupo de incorporar energía de cara a mantener conductas o aspectos culturales,[2] siendo tal aporte energético elemental para la existencia de la sociedad (Ramos, 2012, p. 72) y del propio metabolismo endosomático de sus componentes. Para el caso de nuestra especie, la cantidad de energía que moviliza el metabolismo exosomático —iluminación, calefacción, transporte, vivienda, etc.— es muy superior a la que se requiere a nivel endosomático. En las sociedades industriales y urbanitas de finales del siglo XX, un individuo promedio solía emplear al día entre 1500 y 2000 W, con una desviación estándar de 2270 W.[3] Esto significa que a nivel exosomático consumimos entre 12 y 16 veces más energía que a nivel endosomático

2 La noción que manejamos de "cultura" es la etológica, definiéndola como el componente extrasomático del fenotipo (Dawkins, 2017), o dicho de otro modo, el comportamiento no innato, el que se transmite mediante imitación y/o aprendizaje (Boyd y Richerson, 2005, p. 4), pudiendo tener lugar dicha transmisión de padres a hijos —transmisión vertical—, entre miembros de generaciones distintas, pero sin que exista parentesco directo entre ellos —transmisión oblicua o sesgada— o entre individuos de una misma generación, sin que medien directamente relaciones relevantes de parentesco o edad —transmisión horizontal o sincrónica— (Cavalli-Sforza, 2007, pp. 121-122). De este modo, la cultura comprende a las distintas formas de organizarse a nivel social y político —incluyendo todo lo relacionado con el mundo militar—, las diferentes estrategias económicas, el amplio espectro de creencias y prácticas religiosas, así como los diferentes tipos de arte, ocio y entretenimiento —literatura, pintura, música, cine, juegos, deportes, tauromaquia, etc.—.

3 Una desviación estándar tan alta pone de manifiesto la gran desigualdad social que existe en lo referente al consumo energético a nivel exosomático, más acentuada aún que la endosomática. A nivel económico esto se traduce en sociedades con un amplio porcentaje de pobres y un número mínimo de ricos (Margalef, 1988, p. 32).

(Margalef, 1988, p. 32).[4] Presumiblemente estas cantidades han tenido que aumentar considerablemente en los albores del siglo XXI. Si bien de momento no disponemos de estudios generales que aborden tales asuntos en clave energética, algunos datos parciales así parecen indicarlo. Para el periodo comprendido entre los años 1971 y 2014, el consumo mundial de energía eléctrica *per capita* ha pasado de 1200,154 kWh a 3131,68 kWh;[5] mientras que el uso de energía *per capita* medido en kg de equivalente de petróleo ha pasado de 1337,612 kg a 1922,13 kg.[6]

Ahora bien, ¿por qué necesitamos constantemente incorporar energía, ya sea a nivel endosomático o exosomático? Para poner en perspectiva esta cuestión se debe poner sobre la mesa la tremenda significancia de la segunda ley de la termodinámica. Esta dicta que en todo proceso de transferencia energética —primera ley— hay un porcentaje de energía que deja de ser operativa, que se degrada o disipa a modo de calor y que no puede ser reaprovechada, y al que se denomina entropía (Schneider y Kay, 1999, p. 224; Atkins, 2008, pp. 65-66; Schneider y Sagan, 2009, pp. 56, 66; Ben-Naim, 2011, pp. 28-30). Desde la termodinámica clásica se concibe que en todo sistema energético la entropía está constantemente incrementándose, con lo que la exergía —la energía libre u operativa— tiende a disminuir (Schneider y Kay, 1999, pp. 223-224).

Esto desembocó en una conclusión que vino a denominarse “la muerte térmica del universo”. Las primeras leyes de la termodinámica se derivaron de estudios científicos de ingenios —tales como la máquina

4 Debe señalarse que la notable diferencia existente en el manejo de energía exosomática entre las sociedades industriales y las preindustriales ha sido posible gracias al suplemento de la energía procedente de combustibles fósiles como el carbón y el petróleo (Cook, 1975, pp. 425-426; Odum, 1980, pp. 18-19).

5 Estadísticas de la Agencia Internacional de la Energía —AIE—, según el Banco Mundial. En: https://datos.bancomundial.org/indicator/EG.USE.ELEC.KH.PC (Consultada a 25/11/2021).

6 Estadísticas de la Agencia Internacional de la Energía —AIE—, según el Banco Mundial. En: https://datos.bancomundial.org/indicator/EG.USE.PCAP.KG.OE (Consultada a 25/11/2021).

de vapor— o de ensayos controlados en laboratorios —p. ej. experimentando con gases a distintas temperaturas— que podían conceptualizarse como sistemas energéticos cerrados o aislados. El principal rasgo que caracteriza a un sistema energético cerrado es que dispone de una frontera que limita la permeabilidad de materia y energía (Margalef, 1980, pp. 4-6; Atkins, 2008, pp. 15-16). Si se entiende que el universo en su conjunto es un gran sistema energético cerrado, el aumento constante de la entropía y la disminución progresiva de la exergía harían que, a la larga, tras alcanzarse un punto de máxima entropía, este "muriese" de frío, y que todos los procesos que tienen lugar dentro él se "congelasen", al haberse logrado un estado de equilibrio termodinámico entre todas sus partes (Schneider y Sagan, 2009, p. 29).

La única excepción a este proceso teórico era la evolución de la vida, ya que mientras el universo tendía a la inoperatividad atómica o molecular que implicaba la creciente tendencia de la entropía, los organismos vivos parecían recorrer el sentido contrario, ya que estos progresivamente incrementaban su complejidad mediante un cada vez mayor procesado de energía. Así, muchos intelectuales del siglo XIX y principios del XX llegaron a pensar que la vida contradecía a la segunda ley de la termodinámica (Schneider y Sagan, 2009, p. 32). Estas ideas no solo tuvieron repercusiones en el campo de la física y de la ingeniería, sino que poco más tarde trascenderían a otros ámbitos del conocimiento, tales como las ciencias sociales y humanas (Pérez-Aguilar, 2019; Pérez-Aguilar, 2021, pp. 57-69), teniendo eco, p. ej., en las obras de influyentes antropólogos norteamericanos como Leslie A. White (1982 [1949], pp. 340-341) o Marshall D. Sahlins y Eldman R. Service (1960, pp. 23-39) entre otros.

Sin embargo, esta aparente contradicción entre las trayectorias de la materia orgánica e inorgánica fue resuelta por Erwin Schrödinger en 1943 en su célebre ciclo de conferencias *What is life? The physical aspect of the living cell*, asentándose la base de lo que luego se denominaría termodinámica del no equilibrio, de sistemas abiertos e incluso termo-

dinámica de la vida (Murphy y O'Neill, 1999, pp. 10-12; Schneider y Sagan, 2009, p. 41):

> Un organismo vivo evita la rápida degradación al estado inerte de "equilibrio", y precisamente por ello se nos antoja tan enigmático. [...] ¿Cómo evita la degradación el organismo vivo? La contestación obvia es: comiendo, bebiendo, respirando, fotosintetizando, etcétera. El término técnico que engloba todo eso es *metabolismo*. La palabra griega de la que deriva [...] significa cambio o intercambio. ¿Intercambio de qué? [...] ¿Qué es, entonces, ese precioso algo contenido en nuestros alimentos y que nos defiende de la muerte? Esto es fácil de contestar. Todo proceso, suceso o acontecimiento —llámese como quiera—, en una palabra, todo lo que pasa en la Naturaleza, significa un aumento de la entropía de aquella parte del mundo donde ocurre. Por lo tanto, un organismo vivo aumentará continuamente su entropía o, como también puede decirse, produce entropía positiva —y por ello tiende a aproximarse al peligroso estado de entropía máxima que es la muerte—. Solo puede mantenerse lejos de ella, es decir, vivo, extrayendo continuamente entropía negativa de su medio ambiente [...]. De lo que un organismo se alimenta es de entropía negativa. O, para expresarlo menos paradójicamente, el punto esencial del metabolismo es aquél en el que el organismo consigue librarse a sí mismo de toda la entropía que no puede dejar de producir mientras está vivo. (Schrödinger, 2008 [1944], pp. 110-112)

Los postulados clásicos de las leyes de la termodinámica se habían cimentado sobre la noción de los sistemas energéticos cerrados; sin embargo, los sistemas energéticos reales no se encuentran aislados en términos absolutos (Gribbin, 2006, p. 55),[7] sino que en mayor o menor grado pierden e incorporan energía a través de sus límites, siendo el balance entre el *output* y el *input* energético fundamental para el mantenimiento de la estructura y propiedades del sistema. El *output* es el re-

7 Ni siquiera el universo en su conjunto es un sistema cerrado, ya que su constante proceso de contracción-expansión renueva permanentemente la dinámica disipativa de gradientes energéticos a nivel cosmológico, esquivándose así la muerte térmica del mismo (Margalef, 1998, p. 895).

sultado inmediato del incremento de la entropía —la entropía positiva de la que hablaba Schrödinger—. La energía que cualquier organismo procesa para vivir pierde operatividad en forma de calor que se disipa en el entorno. Para contrarrestar su efecto, los seres vivos ocupan nichos ecológicos en el marco de los ecosistemas, practicando estrategias de captación de recursos encaminadas a satisfacer las necesidades del metabolismo endosomático y exosomático —el *input* energético, denominado por Schrödinger y otros como entropía negativa o neguentropía—. Esta compensación energética es una respuesta teleomática destinada a corregir un gradiente energético originado por la acción de la segunda ley de la termodinámica, principio que, por paradójico que resulte, ordena la vida desorganizándola: el orden a partir del desorden o desorden productivo (Schneider y Kay, 1999, pp. 222, 226-227; Schneider y Sagan, 2009, p. 47; Tyrtania, 2009, pp. 81-82, 92-93).

Pero, además, para comprender de una forma más realista el constante balanceo entre el *output* y el *input* energético, debemos tener en cuenta que la energía no se reparte ni se transfiere de forma isométrica a lo largo de la red trófica terrestre. Los productores primarios, tales como el fitoplancton, las algas pluricelulares o los vegetales, aprovechan menos del 1 % de la energía solar (Margalef, 1988, p. 31). Estos a su vez son la base alimenticia de los productores secundarios, caso de los herbívoros, quienes tan solo aprovechan aprox. un 10 % de la energía de los primeros a nivel de metabolismo endosomático, y así sucesivamente conforme se asciende en la pirámide de relaciones tróficas (Shawcross, 1972, p. 581; Margalef, 1988, p. 22).

Los seres vivos somos, por tanto, sistemas termodinámicos abiertos y en constante desequilibrio energético, y para alejarnos del estado de equilibrio requerimos un constante aporte de energía que captamos de los ecosistemas a través de los nichos ecológicos que ocupamos en estos (Schneider y Sagan, 2009). La teoría de sistemas clásica, fundamentada en el principio o tendencia al equilibrio sistémico, queda así desacreditada por la termodinámica del no equilibrio. Muchos sistemas

que aparentemente parecen estar en equilibrio realmente no lo están. Se trata de un error perceptivo y analítico. El equilibrio energético se alcanza cuando se llega a un estado de máxima entropía y de mínima exergía dentro del sistema, no cambiando ninguna variable de este en el tiempo a partir de ese punto crítico, lo que implica la desmembración o el colapso del sistema (Pérez-Aguilar, 2021, pp. 30-31). Lo que por regla general observamos son sistemas metaestables o próximos al equilibrio. En estos, para mantenerse la constancia de sus variables, se necesita de un gran e incesante "flujo" de materiales y energía a través de sus fronteras y a partir de la interrelación con otros sistemas, por lo que realmente están disipando gradientes energéticos a pesar de que parezcan estáticos (Schneider y Sagan, 2009, pp. 115, 124-125). Debido a esta dinámica, la producción de entropía dentro del sistema es mínima, pero ello solo es posible gracias a que la entropía aumenta en esos otros sistemas con los que se interactúa. Esto es lo que se denomina "principio de Prigogine-Waime" o "hipótesis del equilibrio local" (Tyrtania, 2009, p. 99). Debido a ello los sistemas metaestables suelen incrementar su complejidad a lo largo del tiempo, pero dicha complejidad pende de un hilo, al fundamentarse en el aumento del desorden de los sistemas con los que se interacciona.

Sin embargo, tanto los sistemas orgánicos como los inorgánicos concretos o particulares terminan alcanzando tarde o temprano un estado de equilibrio termodinámico. En el momento en el que el *input* no puede contrarrestar al *output* durante el proceso de disipación de gradientes energéticos, la entropía tiende a aumentar al máximo, provocando así el colapso del sistema (Espinoza y Ortiz, 2014, pp. 94-96). En los seres vivos esta interrupción de las funciones vitales suele ocurrir por factores degenerativos derivados de la edad, enfermedades o por algún tipo de agresión violenta (Pérez-Aguilar, 2021, p. 35). Sin embargo, lo que hace peculiar a los sistemas energéticos biofísicos respecto a los inorgánicos complejos —p. ej. las células de Bénard, los tornados o los remolinos—, es que los primeros tienen la capacidad tanto de buscar nuevos suministros como de replicar sus estructuras, dando paso

a "nuevas máquinas metabólicas" que continúen el proceso disipativo, esquivando en cierto sentido la "muerte termodinámica" (Schneider y Kay, 1999, pp. 225-226; Margulis, 2003, p. 280; Schneider y Sagan, 2009, pp. 152-165). Es en este punto donde la termodinámica del no equilibrio conecta con la teoría darwiniana de la evolución,[8] ya que durante el proceso de reproducción biológica se producen cambios que otorgan a sus portadores ventajas o desventajas selectivas en función de su aportación al *fitness*, reteniéndose diferencialmente aquellas tendencias que a la larga potencian que el ciclo de reducción de gradientes energéticos siga su curso (Margalef, 1998, p. 898). Esto último es lo que se conoce como el "principio de Lotka", que postula que el resultado de los procesos de selección es el incremento de la biomasa y de la energía total del sistema (Tyrtania, 2009, p. 88).

Tras haber delineado esta serie de nociones teóricas elementales, y como si de una excavación arqueológica se tratase, vamos a exponer ahora tres casos de estudio. Iremos desde el "estrato" más reciente hacia el más antiguo. A través de ellos tocaremos temáticas distintas, aunque evidentemente interrelacionadas: sociedad, economía, política, estrategias de ocupación del territorio, simbolismo y arquitectura. Con ellos trataremos de ejemplificar la importancia de estos principios energéticos a la hora de comprender e interpretar la evolución de las sociedades y culturas humanas.

Campesinado *vs* capitalismo: la proletarización del campesinado mexicano a finales del siglo XX

Como caso de estudio más cercano en el tiempo expondremos el ejemplo de la proletarización del campesinado que tuvo lugar a finales del pasado siglo XX en México. Para ello nos centraremos en un reciente

8 Para profundizar en la teoría darwiniana y en su aplicación al campo de la antropología véanse, entre otros, Pérez-Aguilar (2021) y el capítulo que en esta misma obra firman Ramírez Cañas y Carranza Peco.

trabajo de José Luis Arriaga y Juan Jesús Velasco (2017) donde abordan esta problemática antropológica desde un enfoque energético.

La Revolución Mexicana (1910-1917/21) puso fin a un modelo de explotación del campo centrado en el latifundio porfirista. De forma paralela a la lucha armada se inició un proceso de reforma basada en la ley agraria del 06 de enero de 1915, y que promovía el ejido: pequeños lotes de tierras que se fueron repartiendo entre millones de familias campesinas, que representaban a más del 70 % de la población mexicana. Este proceso de redistribución de la tierra duró varias décadas y afectó aproximadamente al 52 % de la superficie nacional, beneficiándose del mismo un total de 42 millones de campesinos (Arriaga y Velasco, 2017, pp. 61, 74).

Las familias campesinas se definen como unidades operantes de la tierra "en las que no hay una separación entre los medios de producción y el trabajo, por lo tanto, hay unidad entre la producción y el consumo, que se erige básicamente a partir de la fuerza de trabajo familiar" (Arriaga y Velasco, 2017, p. 58). Estos autores ponen sobre la mesa datos del Banco de México según los cuales, a la altura de 1963, el 72 % de las familias que vivían en el mundo rural mexicano eran campesinas (Arriaga y Velasco, 2017, p. 59), pues su principal medio de subsistencia giraba en torno a la explotación agropecuaria del ejido, del cual obtenían —mediante el trabajo familiar— la base energética para mantenerse y reproducirse a nivel individual y socioculturalmente. Se trata, por tanto, de una estructura social de disipación de energía donde la familia campesina funciona como unidad productiva y de consumo (Arriaga y Velasco, 2017, p. 73). El modo de vida campesino, además de por una elevada tasa de autoconsumo, se caracteriza por disponer de una serie de creencias y de normas que sancionan socialmente a los miembros que abusan y sobreexplotan los recursos con una finalidad crematística (Arriaga y Velasco, 2017, p. 75).

Este panorama parece cambiar en las tres últimas décadas del siglo XX. En 1992 las actividades agropecuarias proporcionaban tan solo el

36.6 % de los ingresos de las familias campesinas, porcentaje que en las primeras décadas del siglo XXI parece ser inferior al 10 %. En el México actual el sector primario está en manos de agroempresas, y los mexicanos que habitan en las zonas rurales ya no viven directamente del campo,[9] sino que trabajan como mano de obra asalariada para tales agroempresas u otras fuentes de capital de los sectores secundario y terciario, quedando igualmente asistidos por subsidios gubernamentales. En otras palabras, a finales del siglo XX se asiste a un proceso de "descampesinización" o de proletarización del campesinado que legalmente terminó encontrando su amparo en la reforma del art. 27 de la constitución promovida por Carlos Salinas, entre enero y febrero de 1992 (Arriaga y Velasco, 2017, pp. 59-62). Este otro proceso fue parejo a la capitalización de la propiedad rural y a la migración del campo a la ciudad.

Arriaga y Velasco (2017) entienden que detrás de este proceso sociocultural lo que hay es la sustitución de una estructura disipativa de energía basada en la economía campesina por otra centrada en la economía de mercado capitalista, y en la que los habitantes del campo requieren vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario con el que adquirir bienes y servicios ajenos a los ejidos: alimentos, gas, electricidad, combustibles fósiles, ropa, productos tecnológicos, etc. Este cambio ha hecho que la familia deje de ser la unidad operante dentro de la estructura disipativa, ya que el trabajo de sus miembros, y el sueldo que este les reporta, se invierte en última instancia en la adquisición de bienes de consumo que no son producidos por ellos mismos —deslocalización de la economía—. A esto cabe añadir que los medios de producción también escapan al control de la familia, al pertenecer a inversores particulares o sociedades que se benefician del plusvalor del trabajo proletario. Toda esta situación ha hecho que a hoy por hoy el 35.4 % de los hogares rurales mexicanos presenten una inseguridad ali-

9 El número de unidades de producción campesina ha descendido hasta alcanzar una cifra inferior a 3.9 millones, según los datos de la SAGARPA (Arriaga y Velasco, 2017, p. 61).

mentaria acuciante, según la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición. Para explicar la sustitución de una estructura disipativa por otra estos autores acuden a la teoría de Richard N. Adams (2001 y 2007), basada en el principio de Lotka, que sostiene que "los sistemas que captan más energía […] obtendrán una ventaja selectiva por encima de los demás" (Arriaga y Velasco, 2017, p. 80).

En lo fundamental, consideramos acertada la interpretación de estos autores. Pero conviene detallar cómo se articula la sustitución de una estructura disipativa por otra en términos evolutivos. Para ello es menester tomar en consideración que el modelo de producción capitalista es capaz de movilizar, en comparación al campesino, una mayor cantidad de energía (cf. Cook, 1975). Esto es así gracias a diversos factores tales como la mecanización y el desarrollo tecnológico y científico aplicado a la producción, el mito del crecimiento ilimitado, la competencia a la baja en los salarios de los trabajadores para abaratar costos de producción, las deslocalizaciones de las empresas en búsqueda de mano de obra barata, etc. A pesar de suponer una merma en la calidad de vida en las familias rurales mexicanas, esta estructura disipativa se impuso a la campesina porque al movilizar una mayor cantidad de energía permite sostener una mayor cantidad de vida, razón por la cual la estrategia ha sido retenida diferencialmente a nivel selectivo (cf. Pérez-Aguilar, 2021, pp. 90, 104-105, 121-122), siendo el campesinado mexicano cada vez más una realidad residual en el país. El resultado de ello es que, si observamos la evolución demográfica de México entre los años 1900 y 2000, observamos cómo a partir de las décadas de 1970-1990 se incrementó más del doble respecto a décadas anteriores (figura 1).

Con esto no estamos justificando un sistema económico sobre otro, pues nuestra intención científica no es prescriptiva, sino descriptiva (Pérez-Aguilar, 2018a, p. 115). Los ciudadanos y representantes políticos que deseen encontrar en la antropología conocimiento aplicado deben tener en cuenta que, si quieren una alternativa a este modelo en la que no vean tan mermada su calidad de vida, deben diseñar y ejecutar

una estrategia socio-productiva que, como mínimo, permita sostener una cantidad de vida equivalente o superior para que así pueda tener ventajas selectivas sobre el actual sistema. Pero esta tarea no es nada fácil, porque desde la capacidad de agencia que tienen nuestras sociedades pueden ponerse sobre la mesa alternativas, pero resulta complicado evaluar las probabilidades de éxito o fracaso debido a la gran cantidad de factores incontrolables que pueden llegar a intervenir en estos procesos (Pérez-Aguilar, 2021, p. 104).

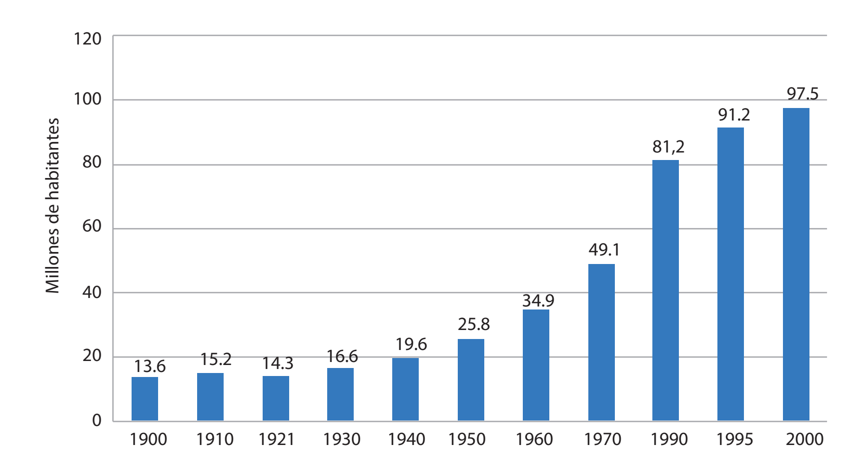


Figura 1. Evolución de la población mexicana entre los años 1900 y 2000. Elaboración propia a partir de INEGI 1900-1990, 1995 y 2000.

La arquitectura monumental: energía, prestigio y estructuración de las sociedades políticas

En 1990 Bruce G. Trigger publicaba un pequeño pero magnífico artículo titulado *Monumental architecture: a thermodynamic explanation of symbolic behaviour*. Este trabajo resultó ser una especie de respuesta a los enfoques postmodernos que habían cuestionado la potencialidad de la Ecología Cultural y de la *New Archaeology* a la hora de enfrentarse a cuestiones simbólicas desde sus respectivas concepciones

materialistas de la realidad sociocultural. Trigger trataba de demostrar con su ensayo que los enfoques materialistas además de ser útiles para explicar cuestiones económicas independientes al mentalismo humano, caso de la captación de energía del entorno, también servían para analizar relaciones sociopolíticas e ideológicas (Trigger, 1990, p. 129). Tomaremos aquí su trabajo como base para el análisis de la arquitectura monumental, el cual enriqueceremos con ideas de otros autores y con comentarios y anotaciones propios.

En los grupos humanos con un avanzado grado de complejidad social, caso de las jefaturas avanzadas y de las sociedades estatales, suele ser común la emergencia de arquitectura de tipo monumental. Así se documenta en las antiguas civilizaciones de Egipto y Mesopotamia, Grecia y Roma, China y otras regiones del sur asiático, Centroamérica y la América andina... Esta clase de arquitectura tiene su reflejo en construcciones tipo casas, edificios públicos,[10] sistemas defensivos, santuarios, tumbas, etc.[11] Lo que diferencia uno de estos espacios normales u ordinarios de otro de carácter monumental es que este otro suele presentar unas dimensiones, solidez y/o rasgos materiales que exceden notablemente las funciones básicas del primero. Esto es lo que nos permite diferenciar, por ejemplo, entre una simple casa y un palacio en el ámbito de lo habitacional o doméstico (figura 2). Además, la monumentalidad es, en cierta medida, independiente de los tipos de materiales constructivos empleados. Los monumentos que mejor se han conservado hasta el presente han sido los edificados en piedra, pero existen igualmente

10 Dentro de esta categoría tendrían cabida diferentes tipos de construcciones para uso público, tales como baños, gimnasios, bibliotecas, escuelas, edificios de espectáculos, acueductos, etc. (Trigger, 1990, p. 121).

11 Trigger (1990, p. 121) comenta cómo en las civilizaciones antiguas tanto los templos como las tumbas de reyes y altos funcionarios, se inspiraban también en el modelo arquitectónico de la casa. De este modo, los templos de estas primeras civilizaciones —que no eran sitios de reunión comunitaria— funcionaban como “viviendas” de los dioses, mientras que las tumbas de las élites eran “casas para la eternidad” de los fallecidos en el más allá.

construcciones monumentales elaboradas en tierra, madera y otros materiales más efímeros, pero de grandes dimensiones y con ricos programas decorativos, estructuras que además requerían de un importante conocimiento arquitectónico y de ingeniería, y de la capacidad social de las élites para reclutar un importante número de trabajadores y especialistas dedicados a la construcción de estas obras (cf. Trigger, 1990, pp. 119-122, 127).

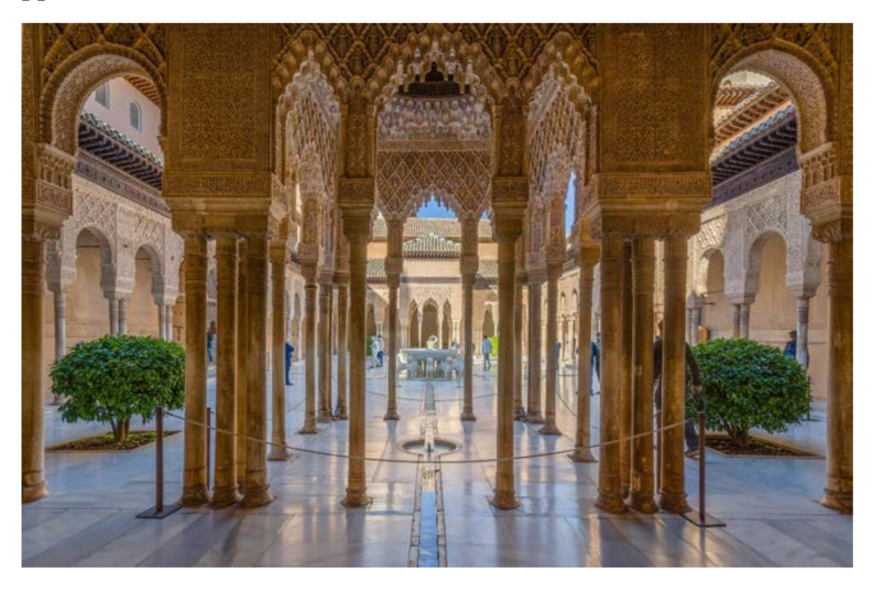


Figura 2. Patio de los Leones, en la ciudad palatina de la Alhambra —Granada, España—. Fotografía de Tuxyso, disponible en Wikimedia Commons (CC BY-SA 3.0).

Pero, además, dentro de la arquitectura monumental hay grados. Trigger (1990, pp. 120, 127) sostiene que el gradiente de monumentalidad, entendido sobre la base del tamaño y del lujo o nivel de elaboración, puede correlacionarse con el grado de jerarquización social, siendo más palpable dicha heterogeneidad dentro del grupo de las clases altas o pudientes. Siguiendo con el ejemplo anterior, por regla general existen diferencias significativas entre las casas de un campesino, un aristócrata y un rey en términos de monumentalidad. Pero también pa-

rece existir cierta correspondencia entre el nivel de centralismo estatal y la monumentalidad de la arquitectura, que resulta ser más acusada en los periodos políticos más centralistas, como se aprecia p. ej. en ciudades como Teotihuacán o cuando comparamos las tumbas faraónicas de los Reinos Antiguo, Medio y Nuevo en Egipto (Trigger, 1990, pp. 127-128). De otro lado, el tipo de edificio que experimenta un mayor grado de monumentalidad es también un reflejo del tipo de sociedad política. En este sentido, Trigger (1990, p. 128) comenta que los reyes micénicos potenciaron la monumentalización de sus complejos palaciegos, mientras que las *poleis* democráticas de la Grecia clásica hicieron lo mismo en relación con los templos, símbolos de las divinidades ciudadanas.

Trigger coincide con Peter J. Wilson (1988) a la hora de entender que las construcciones monumentales son una manifestación del poder sociopolítico y económico de quienes la financian. De este modo, los palacios o las tumbas reales de carácter monumental materializan el poder de los gobernantes dentro de la sociedad y en relación con otros mandamases; mientras que los edificios e infraestructuras públicos son una expresión del poder de los Estados. La monumentalización de un lugar sagrado –es decir, un santuario– mediante el alzado arquitectónico de un templo implica un esfuerzo de la comunidad que, en clave *emic*, suele explicarse bajo la forma de la obtención del beneplácito de la divinidad o divinidades a las que está dedicado el monumento, generándose una deuda que los dioses, como seres superiores, están obligados a retribuir con creces —*do ut des*—. Sin embargo, los evergetas que intervienen costeando tales obras religiosas adquieren prestigio y poder en el marco de sus comunidades, afianzando y/o escalando en su posición social (Melchor, 1994; Alcantara, 2017). Pero a diferencia de Wilson, Trigger cree necesario explorar las razones energéticas que explican por qué la monumentalidad en arquitectura terminó configurándose como una expresión del poder. Para ello parte de la base de que las culturas son, en última instancia, sistemas termodinámicos (Trigger, 1990, p. 122).

Podría pensarse que la construcción de edificios monumentales constituye en sí misma un derroche de energía por parte de la sociedad, una inversión sin contrapartida energética que la compense. La conducta cultural humana tiende a estar sujeta al balance energético, es decir, a la relación existente entre el coste energético del hecho o acción cultural y la energía que este reporta directa o indirectamente. Como comenta Trigger (1990, pp. 122-123), esto se aprecia claramente en las distintas estrategias de captación de recursos, sobre todo en aquellos fundamentales para la supervivencia, en los que se tiende a la "ley del mínimo esfuerzo". Dicho de otro modo, en el desarrollo de tales actividades económicas, y para que la estrategia termine siendo óptima y sea retenida selectivamente por el grupo, esta debe reportar un *input* energético igual o superior a la energía invertida —*output*— por los actores. De ocurrir permanentemente lo contrario, la estrategia terminará siendo desplazada por otra más eficiente. De mantenerse tales conductas subóptimas o maladaptativas, el grupo podría extinguirse o disgregarse (cf. Borrero, 1993, pp. 15, 23; Scheinsohn, 2011, p. 57; Pérez-Aguilar, 2021, p. 37).[12]

Por tanto, ¿cómo explicar el "derroche" de energía que supone la arquitectura monumental para una sociedad? Trigger entiende que este tipo de arquitectura constituye un ejemplo de "consumo ostentativo" cuya función es incrementar el prestigio social y el poder de sus mecenas

12 El enfoque seleccionista que aquí sostenemos no es compartido por Trigger en su trabajo. Este autor expone argumentos más próximos a la Ecología Evolutiva de la Conducta Humana, de tendencia adaptacionista. Entiende que los individuos calibran racionalmente no solo sus acciones inmediatas, sino también las futuras, en términos energéticos, optando siempre por aquella estrategia que resulte más adaptativa en general, pudiendo incluso desarrollar acciones que impliquen un alto costo energético en el corto plazo pero que sirvan para ahorrar energía en el medio-largo plazo (cf. Trigger, 1990, pp. 123-124). Sin embargo, el adaptacionismo no solo no explica la adaptación en clave darwiniana —al ser lamarckiano—, sino que tampoco el colapso de sociedades y culturas, la desmembración de estas ni incluso el hecho de que conductas irracionales puedan terminar siendo adaptadas por encima de otras racionales, que terminan siendo subóptimas o maladaptativas (cf. Pérez-Aguilar, 2021, pp. 109-111).

sobre la base de desviarse de la tendencia social general o estándar —es decir, la que busca minimizar el coste energético—. Para ello se recorre el camino contrario: la ostentación pública de que se tiene la capacidad de consumir más energía que el resto como símbolo de poder y de riqueza socialmente reconocido[13] (Trigger, 1990, pp. 124-125). A diferencia de las pomposas ceremonias, la arquitectura monumental no solo buscaba afirmar el estatus y el poder de las élites en su presente, sino que también se proyectaba hacia el futuro a través de la perduración temporal de los monumentos (Trigger, 1990, pp. 126-127). En resumidas cuentas, en el marco de una sociedad jerarquizada, los grupos dirigentes se caracterizan, entre otras cuestiones, por controlar y organizar las estrategias de captación de energía y la distribución de esta dentro de la comunidad (Trigger, 1990, pp. 125, 128-129), al ser necesaria para el metabolismo exosomático de la comunidad y los metabolismos endosomáticos de sus miembros. Parte de esta energía es invertida por la clase dirigente en una serie de conductas socioculturales que refuerzan su posición dentro de la comunidad: ceremonias, vestimenta, adornos personales, actos de beneficencia, etc. La arquitectura monumental es también la expresión de tales acciones en la que una cantidad importante de energía se desvía para beneficiar y reforzar arquitectónicamente la posición social de las élites, algo que no es baladí, ya que resulta ser la grasa que permite que el sistema político de la comunidad quede articulado y funcione. Por tanto, los gastos fastuosos que las comunidades humanas practican no son funcionalmente inútiles, tal y como se percató el filósofo George Bataille (1987).

Si conceptualizamos un asentamiento humano como una red de nodos con distintas funciones, e interrelacionados entre sí, tendríamos que los edificios monumentales de la élite constituirían unos pocos vértices de dicho entramado. La red en su conjunto se define como un sistema energético en constante desequilibrio. Caeríamos en la ingenuidad si de partida asumiéramos que todos los nodos han sido retenidos por procesos

13 Esto mismo está en la base del "potlach" que practicaban las poblaciones originarias de la costa NW de Norteamérica y en la "economía del don" en general.

de presiones selectivas en función de su aporte a la optimización energética del metabolismo de la red. Pueden existir nodos que requieran para su existencia de una inversión energética mayor dentro del conjunto o que, analizados de forma individual, se comporten de tal forma que el *output* energético es permanentemente mayor que el *input* en ellos. Sin embargo, su existencia no debe descontextualizarse del resto de los nodos de la red, es decir, dependen radicalmente del "flujo" energético proveniente de los otros componentes del sistema. Este es el caso de lugares, sitios o entornos en los que se efectúan costosos rituales religiosos, prácticas evergéticas o de adquisición social de prestigio, e incluso aquellos otros en los que se obtiene algún producto de alto valor simbólico o que simplemente son relevantes para la estructuración del resto de elementos del tejido sociocultural (cf. Muscio 2002, p. 35). La arquitectura monumental promovida por las élites es un ejemplo de ello. Por tanto, podemos sostener que la existencia persistente de este tipo de nodos, en los que el *output* energético puede llegar a superar notablemente al *input*, tiene solo razón de ser en la medida en que estos contribuyen a que los otros vértices a los que quedan conectados en la red —sectores del asentamiento ocupados por artesanos, agricultores, etc.— se encuentren alejados del equilibrio termodinámico. Debido a ello, también este escaso y ostentoso número de nodos son sensibles a los procesos de selección que afectan a las sociedades y culturas humanas (Pérez-Aguilar, 2018b, p. 158).

La minería romana en la autocatálisis de una red poblacional

En el tercer y último caso de estudio disminuiremos nuevamente el *zoom* para alejarnos de edificios o de asentamientos concretos, y observar dinámicas de ocupación del territorio. Traemos a colación un ejemplo que ya hemos analizado en otros trabajos, y que gira en torno a la relevancia de la actividad minera en el SW de la península ibérica en época romana y el impacto que esta tuvo en relación con la evolución del poblamiento de las zonas agropecuarias del entorno (cf. Pérez-Aguilar, 2017; 2021). Pero para reflexionar sobre dicho proceso en clave

energética conviene previamente aclarar, una vez más, una serie de conceptos y de cuestiones teóricas.

El análisis de redes es una forma de abstraer la realidad que ha sido frecuentemente usada en ecología, siendo igualmente útil en ciencias humanas como la antropología y la sociología. Como anteriormente esbozamos, una red queda conformada por una serie de elementos que la componen. De una parte, tenemos los "nodos", que son las entidades donde se realizan las conexiones, mientras que de otro lado quedan los "enlaces" o "conexiones" propiamente dichos, y que expresan las interrelaciones existentes entre los nodos de la red (Gribbin, 2006, p. 251). El elenco de posibilidades o de configuraciones interactivas posibles entre los nodos es lo que se denomina "topología de la red". A la hora de enfrentarnos a su estudio conviene considerar tanto la estadística de conexiones como la presencia/ausencia de *hubs,* es decir, de "nodos-conexiones" relevantes o fundamentales en la estructura de la red, siendo determinantes dinámicos en los procesos de autoorganización y crecimiento de esta (Aguirre, 2011, pp. 46-47).

Como decíamos, esta forma de abstraer la realidad tiene multitud de aplicaciones en disciplinas como la ecología, la sociología y la antropología, ya que estas trabajan con comunidades actuales cuyas interacciones pueden constatarse empíricamente. En cambio, la traslación del análisis de redes a la arqueología suele toparse con un problema de primer orden, y es que en esta disciplina se trabaja con comunidades muertas o extintas, cuyas interacciones no siempre pueden concretarse con rigor. Una red podría perfectamente representar a un sistema o conjunto de asentamientos interrelacionados funcionalmente entre sí.[14]

14 Inspirándonos en Shawcross (1972), en otro trabajo hemos definido los yacimientos arqueológicos como "unidades disipadoras de gradientes energéticos, ya que fosilizan asentamientos o espacios donde tuvieron lugar actividades humanas, y que por tanto implicaron la realización de transferencias o transformaciones energéticas" (Pérez-Aguilar, 2021, p. 68). Por lo que, tanto estos paleoasentamientos como las redes que podían entretejer entre ellos, estaban sujetos a las leyes de la

Piénsese, por ejemplo, en las formas que tienen de estructurarse y de ocuparse los territorios a nivel político-administrativo y económico en cualquier periodo histórico.[15] Mediante las técnicas al uso en arqueología podemos establecer los nodos que componían la red y arrojar luz sobre el nicho ecológico que estos ocuparon. La dificultad estriba a la hora de definir las conexiones entre los nodos sobre una base empírica. Se presupone que los asentamientos interaccionaban unos con otros, pero por regla general la naturaleza parcial de los restos arqueológicos impide dibujar con rigor la conexión de unos nodos concretos con otros nodos concretos. En el plano de lo económico, la documentación de artefactos importados de otras zonas nos puede poner sobre esta pista, pero rara vez podemos aterrizar sobre los sitios exactos de proveniencia.

Por su parte, en el plano político-administrativo, podemos deducir que los distintos tipos de asentamientos rurales dependían de la ciudad que ordena el territorio donde estos se insertan, y este conjunto podría depender a su vez de un núcleo que capitaliza una unidad político-administrativa superior, como por ejemplo una provincia, una región, etc. Pero las interacciones entre los propios asentamientos rurales, que sin duda debieron existir, por regla general se nos escapan ante la falta de datos. Para sortear este problema en la aplicación del análisis de redes en arqueología proponemos la acuñación de un neologismo o nuevo tecnicismo: "nodoplex" —sing.— / "nodoplexes" —pl.—.[16] Un

termodinámica, pues su existencia estaba determinada por un balance energético en el que constantemente un *output* debe ser compensado con un *input* de energía y de materiales que satisfagan el metabolismo endosomático y exosomático de sus componentes.

15 También los análisis de redes pueden servir para describir y explicar el funcionamiento interno de cada una de dichas entidades poblacionales, dividida a su vez en subunidades o grupos de subunidades que interaccionan entre sí a diversas escalas. Un ejemplo de esto podría ser el de una ciudad, compuesta urbanísticamente por diferentes sectores funcionales, todos ellos necesarios para comprender la evolución del asentamiento en su conjunto (Pérez-Aguilar, 2021, p. 38).

16 A la hora de acuñar este neologismo nos hemos inspirado a su vez en el término "memeplexes", propuesto por S. Blackmore (2000, p. 51) en el campo de la memé-

nodoplex es un conjunto de nodos que ocupa un mismo nicho ecológico, y que interacciona con otros nodoplexes. Este concepto que proponemos nos permite sortear tal dificultad, ya que a nivel arqueológico no podemos establecer las relaciones que existieron entre los nodos uno a uno. En cambio, resulta más factible o menos complicado hacerlo a través de bloques o paquetes de nodos funcionalmente cointegrados, que es a lo que apela el sugerido término. En resumidas cuentas, creemos que el análisis de redes en arqueología resulta, a nivel práctico, más factible si las unidades operatorias no son los nodos en sí mismos —debido al mencionado problema—, sino los nodoplexes.

Dicho esto, el estudio de las dinámicas y ciclos de las redes se inició con A.J. Lotka a principios del siglo XX. Este indagó sobre los mecanismos de autoperpetuación de sistemas cíclicos en los que se conectaban, a modo de red, sistemas físicos, químicos, biológicos, tecnológicos y sociales. El proceso mediante el cual se formaban estas redes fue denominado por él como "autocatálisis". En su laboratorio observó que existían reacciones químicas que eran a su vez reactantes de otras, ya que A producía B, B producía C, C producía D… hasta llegar nuevamente a A. Debido a ello, planteó una serie de ecuaciones que trataban de explicar este fenómeno cíclico, pudiendo aplicar las mismas al estudio de poblaciones (Gribbin, 2006, pp. 184-185; Schneider y Sagan, 2009, pp. 131-132).

Por imperativo de la segunda ley de la termodinámica, una red autocatalítica importa y exporta materia y energía. Cuando importa más de lo que exporta la red tiende a crecer, denominándose por ello "red autocatalítica positiva" (Schneider y Sagan, 2009, pp. 134, 154). Las redes, que integran de forma cooperativa diversos nodos, compiten entre sí por la materia y la energía, viéndose sometidas a procesos selectivos en los que se tiende a beneficiar a aquellas con una mayor capacidad de intensificar la autocatálisis del sistema (Schneider y Sagan, 2009, p. 136). Uno de los

---

tica. Este otro tecnicismo proviene del inglés *meme complexes*, y hace referencia a grupos o complejos de "memes" que se transmiten de forma coadaptada, en bloque, por imitación o copia.

fenómenos a destacar dentro de la evolución de una red autocatalítica positiva es aquel mediante el cual la red crece enteramente gracias a la intensificación de una de sus partes —*hubs*—, ya que esta potencia la capacidad disipativa del sistema (Schneider y Kay, 1999, p. 227).

Las investigaciones que vienen haciéndose sobre el poblamiento altoimperial romano en *Hispania* han destacado cómo la importante vitalidad de la actividad minera, especialmente de metales amonedables como la plata y el cobre, en la llamada Faja Pirítica Ibérica dinamizó buena parte del SW de la península ibérica a nivel poblacional y económico. La Faja Pirítica Ibérica es un distrito minero de unos 250 km de largo por 30 km de ancho (figura 3) donde hubo alrededor de un centenar de minas —Neves Corvo, Aljustrel, Tharsis, Riotinto, Aznalcóllar-Los Frailes, Las Cruces, etc.—.

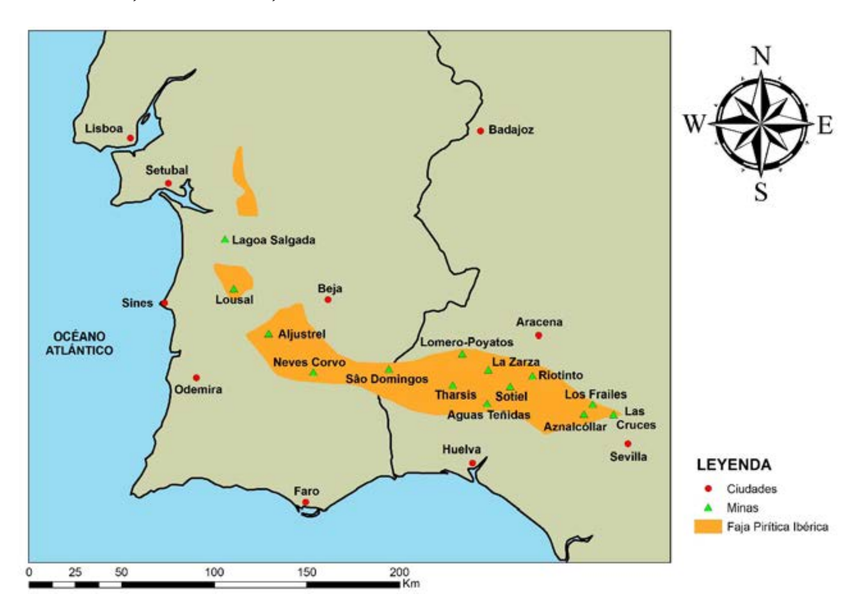


Figura 3. Localización de la Faja Pirítica Ibérica y de sus principales minas en el SW de la península ibérica. Elaboración propia.

La explotación minera fue tan intensa en época romana que no volvería a registrarse algo semejante en la región hasta el siglo XIX. Los lingotes metálicos eran exportados desde los poblados mineros a través de los ríos Guadiana, Tinto-Odiel y Guadiamar-Guadalquivir. Estos asentamientos tenían que ser abastecidos de diferentes tipos de bastimentos, hecho que estimuló la aparición de múltiples asentamientos agropecuarios en el entorno de la comarca minera, en zonas más aptas para la agricultura como la Tierra Llana de Huelva, los Llanos de Aroche, el Campo de Tejada, el centro-sur del valle del Guadiamar o parte del Aljarafe sevillano. Las necesidades alimentarias de estos asentamientos mineros también intensificaron la aparición de factorías de salazones y de salsas de pescado en la inmediata costa bético-lusitana, mientras que la necesidad de proteger las rutas comerciales hizo que se construyeran distintos enclaves fortificados o *castella* en puntos estratégicos del territorio (cf. Vidal y Campos, 2008; Garrido, 2011; Pérez Macías, 2014). Vemos, por tanto, cómo el crecimiento de un nodoplex, cuyo nicho ecológico concreto ocupaba el monocultivo de la actividad minero-metalúrgica, potenció el crecimiento de la red de asentamientos en su conjunto.

Pero el crecimiento de una red autocatalítica no es eterno, ya que la autocatálisis puede derivar en procesos de retroacción negativa que inviertan la tendencia del sistema debido a agentes limitantes. Schneider y Sagan (2009, p. 140) anotan, a modo de ejemplo de estos agentes, el espacio en sí mismo, el alimento disponible e incluso la gravedad para los sistemas biológicos. Esta lista podría ampliarse mucho más. En lo referente a la ecología humana, podríamos considerar también factores como los temporales y cambios climáticos, las enfermedades, las crisis económicas, las limitaciones técnicas y tecnológicas, las guerras, etc. (Pérez-Aguilar, 2021, p. 40).

La acción de tales agentes limitantes responde a la siguiente lógica: una red crece cuando el *input* energético supera al *output* que impone la segunda ley de la termodinámica. Sin embargo, este crecimiento

sistémico genera a su vez un incremento de la entropía, con lo que para poder mantenerse la red tendrá que seguir captando del entorno una cantidad de energía tal que le permita contrarrestar un posible déficit (Tyrtania, 2009, p. 76). En el momento en el que esto no es posible, por la acción de los mencionados agentes limitantes u otros, pueden suceder dos cosas: a) Que la red termine extinguiéndose para dejar el espacio ecológico que ocupa a otra red; y b) Que la red se contraiga, reajuste su estrategia o que se desmiembre en entidades menores que permitan seguir disipando gradientes energéticos de forma eficiente (Pérez-Aguilar, 2021, p. 40).

Siguiendo a Aguirre, cuando un nodo —o un nodoplex— se comporta como un *hub*, se está evidenciando el "talón de Aquiles" de la red, "ya que si son removidos la red colapsa" (Aguirre, 2011, p. 46) o experimenta la necesidad de transformar su topología. En el ejemplo que hemos traído a colación, el nodoplex de sitios mineros que ocupaba la Faja Pirítica Ibérica funcionaba como un *hub* en el plano de lo económico, estando la dinámica de buena parte de la red de asentamientos sujeta al balance energético de este nodoplex, que asegura la metaestabilidad del sistema. Cuando las condiciones que optimizaban el funcionamiento de dicho *hub* se vieron alteradas por agentes limitantes, la red en su totalidad experimentó profundas transformaciones. Tales agentes limitantes, por tanto, deben considerarse elementos que desencadenan presiones selectivas. Estas actúan sobre la configuración de las redes de asentamientos, adaptando así nuevas estrategias ocupacionales en función de sus capacidades disipativas y replicativas (Pérez-Aguilar, 2017; 2018a; 2018b).

A comienzos del siglo II d.C. la actividad minera del SW hispano entró en una profunda recesión. Las arcas del Estado romano se habían resentido notablemente a finales de la centuria anterior debido a las costosas guerras de los emperadores Tito y Domiciano (Albertini, 2005, p. 88). A pesar de ello, la situación pudo sobrellevarse gracias a la anexión de la Dacia y de sus minas de oro al imperio romano. Pero avanzado el

tiempo, el emperador Trajano intentó conquistar Mesopotamia, fracasando en el intento. Esto supuso nuevamente un duro golpe al erario público. Las dificultades económicas que a nivel interno venía experimentando Roma se acrecentaron en época Marco Aurelio, al abrirse varios frentes militares no ya ofensivos, sino defensivos (Albertini, 2005, pp. 102-103). Todo ello, junto a la imposibilidad de subir impuestos (Chic, 2005, p. 583), hizo que el Estado romano se viera incapacitado a la hora de invertir los grandes capitales —*input*— que la actividad minera requería para mantener sus infraestructuras y su costoso mantenimiento —*output*— (García Vargas, 2012, p. 235), con lo que muchas minas y poblados mineros se abandonaron entre finales del siglo II y el siglo III d.C. en el SW hispano (Pérez Macías, 2014, pp. 135-137).

Algunos investigadores han propuesto que entre los siglos III y IV d.C. posiblemente se produjera un trasvase poblacional desde las minas hacia la costa al calor de la bonanza que las factorías de pescado onubense-lusitanas empezaron a tener tras el vacío que en el mercado había dejado la industria gaditana (Vidal y Campos, 2008, pp. 273-274). El hundimiento de la minería también provocó que muchos asentamientos volcados a la explotación agropecuaria y al suministro de la comarca minera se abandonasen.[17] Algunos de estos núcleos, no obstante, se mantuvieron activos hasta la Antigüedad Tardía, caso de Los Jimenos, Alto de la Piedra o Los Bojeos, entre otros. Es probable que los asentamientos agropecuarios supervivientes reorientaran ahora la salida de sus productos hacia la pujante zona costera (Vidal y Campos, 2008, p. 283). En el caso de estudio descrito observamos cómo un agente

17 A ello debe sumarse, para la segunda mitad del siglo II d.C., el impacto que sobre la demanda tuvieron los problemas de financiación de muchas ciudades (García Vargas, 2014) y el declive comercial de aceite, vino y salazones béticas en el comercio interprovincial a favor de productos africanos y orientales (Reynolds, 2007; García Vargas y Bernal, 2009). Ya en el siglo III d.C., a tales impactos se unen las consecuencias económicas que en la agricultura generó el Cambio Climático Rápido —*Rapid Climate Change*—, y que pudo agudizar la pérdida de asentamientos agropecuarios (Pérez-Aguilar *et al.*, en prensa).

limitante de naturaleza económica —la financiación de la minería— desencadenó el decrecimiento de una red de asentamientos a través de uno de sus nodoplexes, obligando también a reestructurar la estrategia disipativa y distribucional de los nodos supervivientes (Pérez-Aguilar, 2017, p. 142; Pérez-Aguilar, 2021, pp. 40-41).

Agradecimientos

Este trabajo se ha realizado en el marco de un contrato postdoctoral Juan de la Cierva-Formación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España en el Instituto de Arqueología-Mérida (CSIC-Junta de Extremadura). Ayuda FJC2018-037126-I financiada por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

Referencias bibliográfícas

Adams, R. N. (2001). *El octavo día. La evolución social como autoorganización de la energía.* Universidad Autónoma Metropolitana.

Adams, R.N. (2007). *La red de la expansión humana.* CIESAS, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana.

Aguirre, J. L. (2011). *Introducción al Análisis de Redes Sociales.* Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas.

Albertini, E. (2005). *El Imperio Romano.* Padilla Libros Editores & Libreros.

Alcantara, F.A. (2017). Evergetismo y construcciones sacras en la Hispania romana. *Anahgramas, 4,* 1-43.

Arriaga, J. L., Velasco, J. J. (2017). Entropía y problemas de autorreproducción del sistema social y cultural en el campo mexicano. En J. L. Arriaga, J. C. Arzate, I. Medina, I. A. Tinoco (Comps.), *Cultura y sociedad en movimiento* (pp. 57-83). Universidad Autónoma del Estado de México.

Atkins, P. (2008). *Las cuatro leyes del universo.* Espasa.

Bataille, G. (1987). *La parte maldita precedida de La noción de gasto.* Icaria.

Ben-Naim, A. (2011). *La entropía desvelada. El mito de la segunda ley de la termodinámica y el sentido común.* Tusquets.

Blackmore, S. (2000). *La máquina de los memes.* Paidós.

Borrero, L. A. (1993). Artefactos y evolución. *Palimpsesto. Revista de Arqueología, 3,* 15-32.

Boyd, R., y Richerson, P. J. (2005). *The origin and evolution of cultures.* Oxford University Press.

Cavalli-Sforza, L. L. (2007). *La evolución de la cultura.* Anagrama.

Chic, G. (2005). Marco Aurelio y Cómodo. El hundimiento de un sistema económico. En L. Hernández (Coord.), *La Hispania de los Antoninos (98-180). Actas del II Congreso Internacional de Historia Antigua* (pp. 567-586). Universidad de Valladolid.

Cook, E. (1975). El flujo de energía en una sociedad industrial. En *Biología y cultura. Introducción a la antropología biológica y social* (pp. 425-434). Hermann Blume.

Dawkins, R. (2017): *El fenotipo extendido. El largo alcance del gen.* Capitán Swing.

Espinoza, J., y Ortiz, P. A. (2014). La termodinámica de sistemas complejos alejados del equilibrio (TSCAE) como teoría y método en los estudios sociales. En A. Conde (Coord.), *Sobre sistemas complejos. El pretendido fin* (pp. 85-103). Universidad Autónoma de Tlaxcala.

García Vargas, E. (2012). Aspectos socioeconómicos de la Antigüedad Tardía en la Bética (siglos III-VII d.C.). En J. Beltrán, S. Rodríguez de Guzmán (Coords.), *La arqueología romana de la provincia de Sevilla. Actualidad y perspectivas* (pp. 235-253). Editorial Universidad de Sevilla.

García Vargas, E. (2014). La Europa de época tardorromana (siglos III-V d.C.). En G. Chic (Dir.), *Historia de Europa (ss. X a.C.-V d.C.)* (pp. 613-756). Editorial Universidad de Sevilla.

García Vargas, E., y Bernal, D. (2009). Roma y la producción de *garvm* y *salsamenta* en la costa meridional de *Hispania.* Estado actual de la investigación. En D. Bernal (Ed.), *Arqueología de la pesca en el Estrecho de Gibraltar. De la Prehistoria al fin del Mundo Antiguo* (pp. 133-181). Universidad de Cádiz.

Garrido, P. (2011). *La ocupación romana del valle del Guadiamar y la conexión minera* (Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, España). Universidad de Sevilla.

Gribbin, J. (2006). *Así de simple. El caos, la complejidad y la aparición de la vida.* Crítica.

Margalef, R. (1980). *La biosfera entre la termodinámica y el juego*. Omega.

Margalef, R. (1988). La ecología como marco conceptual de reflexión sobre el hombre. En A. Dou (Ed.), *Ecologías y culturas* (pp. 15-50). Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Margulis, L. (2003). Un gran dilema en Biología. En J. Peretó (Ed.), *Lynn Margulis. Una revolución en la evolución. Escritos seleccionados* (pp. 277-299). Universitat de València.

Melchor, E. (1994). Construcciones sacras y evergetismo en Hispania romana. En *Preactas del III Congreso Peninsular de Historia Antigua* (pp. 673-682). Universidad del País Vasco.

Murphy, M. P. y O'Neill, L. A. J. (1999). "Qué es la vida" cincuenta años después. Una introducción. En M. P. Murphy, L. A. J. O'Neill (Eds.), *La Biología del futuro. ¿Qué es la vida? cincuenta años después* (pp. 9-13). Tusquets.

Muscio, H. (2002). Cultura material y arqueología evolutiva. En G. A. Martínez, J. L. Lanata (Eds.), *Perspectivas integradoras entre arqueología y evolución. Teoría, método y casos de aplicación* (pp. 21-54). INCUAPA.

Odum, H.T. (1980). *Ambiente, energía y sociedad.* Blume.

Pérez-Aguilar, L. G. (2017). Termodinámica del No Equilibrio y evolución del poblamiento rural tardoantiguo. Reflexiones y casos de estudio de la Bética occidental. En P. Diarte-Blasco (Ed.), *Cities, lands and ports in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Archaeologies of Change* (pp. 133-146). BraDypUS.

Pérez-Aguilar, L. G. (2018a). Termodinámica, evolución y poblamiento humano en la Antigüedad Tardía. En J. L. Escacena Carrasco, L.G. Pérez-Aguilar (Coords.), *Todos en el Beagle. Darwinismo y Ciencias Históricas* (pp. 113-140). Editorial Universidad de Sevilla.

Pérez-Aguilar, L.G. (2018b). *Termodinámica y poblamiento humano en el Bajo Guadalquivir durante la Antigüedad Tardía (siglos III-VI d.C.). Un enfoque darwiniano* (Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, España). Universidad de Sevilla.

Pérez-Aguilar, L. G. (2019). La influencia de la termodinámica en las ciencias históricas y antropológicas de los siglos XIX y XX. En J. Beltrán, C. Fabião, B. Mora (Coords.), *La historia de la arqueología hispano-portuguesa a debate. Historiografía, coleccionismo, investigación y gestión arqueológicos en España y Portugal* (pp. 255-271). Editorial Universidad de Sevilla.

Pérez-Aguilar, L. G. (2021). *La arqueología como biología. Una introducción teórica a la arqueología darwiniana.* Editorial Universidad de Sevilla.

Pérez-Aguilar, L. G., Caballero-Márquez, P., Gordillo-Salguero, D., y Nieto-Domínguez, V. (en prensa). Cambios climáticos, crisis de subsistencia y poblamiento humano en el SW hispano entre la Prehistoria Reciente y la Edad Media: las comarcas del Bajo Guadalquivir (Andalucía) y Tierra de Barros (Extremadura). En *Plagas, hambrunas, masacres y*

persecuciones desde la Antigüedad hasta los albores del Medievo. Universidad de Murcia.

Pérez Macías, J. A. (2014). Agricultura y minería romanas en el suroeste ibérico. *Huelva Arqueológica, 23,* 117-146.

Ramos, J. (2012). Economía biofísica. *Investigación y Ciencia, 429,* 68-75.

Reynolds, P. (2007). Cerámica, comercio y el Imperio Romano (100-700 d.C.): perspectivas desde Hispania, África y el Mediterráneo Oriental. En A. Malpica, J. Carvajal (Eds.), *Estudios de cerámica tardorromana y altomedieval* (pp. 13-82). Alhulia.

Sahlins, M. D., y Service, E. R. (1960). *Evolution and culture.* University of Michigan Press.

Scheinsohn, V. (2011). Adeptos a la adaptación: tres propuestas clásicas para la arqueología y una evaluación. *Antípoda, 13,* 55-73. https://bit.ly/3Fq2z6r

Schneider, E. D., y Kay, J. J. (1999). Orden a partir del desorden: la termodinámica de la complejidad biológica. En M.P. Murphy, L.A.J. O'Neill (Eds.), *La biología del futuro. ¿Qué es la vida? Cincuenta años después* (pp. 221-238). Tusquets.

Schneider, E. D., y Sagan, D. (2009). *La termodinámica de la vida.* Tusquets.

Schrödinger, E. (2008 [1944]). *¿Qué es la vida?* Tusquets.

Shawcross, W. (1972). Energy and Ecology: thermodynamic models in Archaeology. En D. L. Clarke (Ed.), *Models in Archaeology* (pp. 577-622). Methuen.

Trigger, B. G. (1990). Monumental architecture: A thermodynamic explanation of symbolic behaviour. *World Archaeology, 22*(2), 119-132. https://doi.org/10.1080/00438243.1990.9980135

Tyrtania, L. (2009). *Evolución y sociedad. Termodinámica de la supervivencia para una sociedad a escala humana.* Universidad Autónoma Metropolitana y Juan Pablos Editor.

Vidal, N. O., y Campos, J. M. (2008). Relaciones costa-interior en el territorio onubense en época romana. *Mainake, 30,* 271-287.

Wilson, P. J. (1988). *The domestication of the human species.* Yale University Press.

White, L. A. (1982 [1949]). *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización.* Paidós.

Poder y colonialismo en la Amazonía sur oriental de Ecuador

Saúl Uribe Taborda[1]

Introducción

La Amazonía suroriental de Ecuador tiene una larga historia que está asociada a distintos procesos y períodos de ocupación humana del espacio y el control del territorio. El análisis arqueológico e histórico de los procesos de ocupación de la Amazonía suroriental ecuatoriana, dieron origen a una clasificación genérica de estas sociedades como "culturas tropicales simples" (Steward, 1948). Autoras como Meggers (1971) y Roosevelt (1980), han basado sus interpretaciones en la adaptación ecológica, y han argumentado que las sociedades inter fluviales de la Amazonía no habrían alcanzado una complejidad o un mayor desarrollo social, debido al tipo de medio ambiente

Por esta razón, en los años noventa hubo una gran controversia en el mundo de la antropología, precisamente sobre los lineamientos del determinismo ecológico, que entre sus clasificaciones llegó a encasillar la región Amazónica como un medio ambiente tipo 2[2], aquellos que tienen un potencial agrícola limitado, y son grupos semi-sedentarios

1 Universidad Politécnica Salesiana.

2 En 1954 Betty Meggers publicó un artículo que consistía en plantear una relación entre el aumento de la producción de alimentos y los recursos culturales de las poblaciones. Hizo una clasificación de cuatro tipos de medio ambiente con diferentes potencialidades. La Amazonía estaba entre el tipo 2, mientras el tipo 4 correspondía con altas civilizaciones como Egipto, Mesopotamia, China, India, Perú, etc.

con prácticas de cultivo sedentarias, recolección y caza. Algunas de estas denuncias, la misma Megger las reseña en "Ecología y biogeografía de la Amazonía", donde pone de manifiesto estas interpretaciones en conflicto. Para Mora Camargo (1993, p. 57) "tiene que ser descartado el reduccionismo cultural que afirma que el medioambiente amazónico establece un límite absoluto sobre la población y la complejidad estructural" (Meggers, 1999, p. 7); para Henley (1996, p. 236) "se ha demostrado definitivamente los defectos de cualquier paradigma basado solamente en determinantes ecológicos" (Meggers, 1999, p. 8).

Esta doble lectura del pasado conduce a un gran número de investigadores a cuestionar hasta el modelo "de agricultura itinerante sobre roza y quema" —con frecuencia citada como el estilo de vida típico de la alta Amazonía— que sería en gran parte el efecto conjugado de una estrategia de supervivencia de las sociedades autóctonas frente a las persecuciones del mundo occidental y a la introducción de herramientas de acero que facilita a gran escala la deforestación. La revisión de los datos actuales demuestra igualmente que el estudio de la zona se circunscribe en una esfera regional amplia, donde conviene recalcar, no únicamente los contactos con el área andina en el sentido amplio de la palabra, sino también con la Amazonía media y baja.

La lectura del pasado condujo a cuestionar los distintos modelos con los que se clasificó las sociedades, los procesos y las formas de habitar el territorio. De esta manera, se hizo necesario hacer revisión del pasado a partir de la evidencia histórica, arqueológica y etnográfica, para cotejar dichas interpretaciones en conflicto y revisar las bases de cada afirmación. Para Heckenberger, son principalmente los estudios arqueológicos en la zona de la cuenca del río Amazonas lo que ha venido a desafiar a científicos y los estereotipos en torno a la ecología y la cultura. En síntesis hoy en día, los especialista han llegado al acuerdo de que los humanos y el medio ambiente actúan de manera recursiva, en vez de direccional —en una sola dirección, uno causando cambios en el otro—, entendiendo que las sociedades históricas llegaron a producir

un impacto importante en los grupos de vegetación y animales de su entorno, en la hidrología y en los suelos; como también entre grupos humanos han tenido que atravesar transformaciones dramáticas, cambios socioculturales y ecológicos, en la época precolombina, colonial y en la globalización moderna (Heckenberger, 2009, p. 252).

Bajo este enfoque, desde épocas prehispánicas el territorio suroriental amazónico ha presentado evidencias de su ocupación temprana, remontándose a partir del 2000 a.C. (Valdez, 2013). Meggers (1978) y Lathrap (1970), sugiriendo que la ocupación de la Amazonía es un caso de estudio extenso e inagotable, que permite ser abordado desde la conjunción de varias disciplinas, las cuales han buscado acercarse al pasado y presentar una lectura cada vez más exhaustiva.

En el siguiente texto intentaremos hacer una revisión en perspectiva del territorio suroriental amazónico, desde la antropología histórica y la etnografía, trazando unos puntos en el tiempo para distinguir la manera en cómo el grupo Jívaro, en sus inicios precolombinos, y en los años más actuales los Achuar, enfrentaron y han resistido ante relaciones de poder desiguales, que los procesos de colonización establecieron de acuerdo con los intereses latentes de las épocas; desde los incas, pasando a la colonización hispánica, hasta los días más cercanos de las últimas décadas del siglo XX, con problemáticas que perduran en el territorio y que siguen afectando, modificando y alterando la vida de la población y su entorno natural. Para la realización de este recuento partimos de los enfoques de los antropólogos A. C. Taylor y Phillipe Descola, quienes en sus intereses por construir la historia del grupo Jívaro y el mundo Achuar, sus trabajos complementan diferentes horizontes que en esta ocasión girará en torno a las imposiciones coloniales en distintos momentos históricos, como también entender las relaciones entre el hombre y la naturaleza —como clave de resistencia a la dominación occidental— las técnicas de socialización y sus sistemas simbólicos, cuyo núcleo, como lo presentará Descola entre los actuales Achuar, se encuentra en el marco doméstico principalmente, o sea, la casa.

Grupo jívaro pre y poshispánico —de cara a la dominación—

Los Achuar como subgrupo que conforma el conjunto dialectal jívaro, junto a los Shuar, Maina, los Aguaruna y Huambisa, han habitado el espacio territorial del piedemonte andino ecuatorial desde épocas prehispánicas en relación con otros grupos y zonas de los andes y la costa del Ecuador, como también del norte de Perú. Para el interés de este escrito, seguimos las tesis de A. C. Taylor donde rastrea, desde el siglo XVI, los avances coloniales de los españoles, quienes comenzaron a establecer abiertamente relaciones de explotación con el territorio, los recursos y sus habitantes.

La actividad en el piedemonte andino y sus alrededores fluctuaban de acuerdo con los lugares marcados para la explotación del oro y plata, principalmente, generando en esta primera fase, de los años sucesivos de la conquista (1537), una afluencia masiva de movilizaciones y la creación de asentamientos de colonos desde europa, como también de la sierra hasta las tierras bajas, como señala la autora:

> Algunos hechos bastarán para dar una idea de la amplitud del fenómeno: —las primeras ordenanzas de minas se remontan aquí a 1537, o sea apenas dos años después de la conquista—, desde 1544 miles de indios Cañaris y Paltas son empleados en esta actividad en 1592, la región de Zaruma está ya totalmente despoblada, el trabajo de la mina había liquidado literalmente la población local. Durante el segundo tercio del siglo XVI, es del río de donde se saca la mayor parte de la producción del mineral extraído en la provincia de Quito. (Taylor, 1988, p. 223)

La fiebre por el oro fue un fantasma que agobió por siempre a los colonos españoles, quienes agotaron todos sus esfuerzos y más en explorar y explotar el territorio jívaro, cuyos anhelos estuvieron basados en la leyenda que señalaba que importantes yacimientos auríferos se encontraban en estas tierras. La ambición por encontrar las míticas riquezas durante siglos perpetuó ásperas relaciones entre los Jívaro y

cualquier comisión de exploración que tuviera intenciones de establecerse en dichos espacios.

Por ejemplo, la implantación misionera fue otro brazo estratégico pensado para conciliar la colonización de las zonas con intereses de explotación minera y las comisiones jesuitas llegaron a controlar gran parte de estas tierras, durante diferentes periodos, como también fueron expulsados y rechazados en muchos de ellos. Taylor cita a J. P. Deler para graficar el contexto y los intereses en juego de los grupos misioneros y de los Jívaro ante la explotación minera:

> Por otro lado, la cuestión del oro explica en parte la encarnizada resistencia de los Jívaro a cualquier tentativa de penetración misionera y de reducción durante los siglos XVI y XVII, y esto por dos razones: primero porque los Jívaro rápidamente comprendieron que en lo que a ellos concernía, los jesuitas eran necesariamente la vanguardia, —si no los perros guardianes— de los colonos que hubieran afluido tan pronto "pacificada" la región, luego porque al lograr mantener el control de los recursos auríferos en su territorio, disponían de los medios de obtener por intercambio con los indios de la región cañari las herramientas que constituían una de las principales armas de los misioneros en su empresa de reducción. (J. P. Deler en Taylor, 1988, p. 224)

Por supuesto, esto acarreó otras consecuencias como los tipos de asentamiento que se desarrollaron en estas zonas selváticas y en su carácter transitorio porque, aunque existía una intención de establecer conjuntos urbanos para futuras ciudades, la mayoría no llegaron a ser más que unas "tristes villas": "conjunto geométrico de efímeras casuchas sumidas en el lodo y las basuras" (Taylor, 983, p. 224). En este mismo orden, lo que giraba en torno a estas villas era una población flotante, descritos como: andinos deportados, soldados proscritos, bandidos, entre otros prospectos que se movilizaban hacia tierras bajas, atraídos por el oro y por gobiernos en auge de corrupción. En sucesiva, en el conjunto de la población, algunos morían, otros regresaban a la sierra, otros permanecían conformando grupos pequeños y aislados en lo oscuro del bosque. Para Taylor el escenario de esta primera etapa del auge

por el oro tan solo podría ser comparable con los asentamientos de los garimpeiros de Brasil en época moderna (1988, p. 224), de relaciones parasitarias con el territorio, donde impera las redes de corrupción, violencia y extorsión.

Algunas de estas villas para finales del siglo XVI dejaron de existir, como las que estuvieron instaladas en el propio piedemonte, mientras aquellas cercanas al río Marañón, como las villas del Borja, Nieva y Santiago de las Montañas, permanecieron hasta el siglo XVIII, de acuerdo con los datos de la autora, por haber conciliado una relación entre colonos españoles y misioneros jesuitas, que fusionaban de manera ambigua el control sobre las poblaciones y los recursos (Taylor, 1988, p. 223).

Siguiendo el curso de los acontecimientos, entre años de relaciones desiguales de poder sobre el territorio y sus poblaciones, los españoles determinaron, después del oro, el algodón como otro producto proveedor de riqueza y, de nuevo, los indígenas como principal mano de obra. Pero en la misma medida, ni el oro ni el algodón llegaron a ser fuentes de riqueza y prosperidad para los españoles, por diferentes razones; en cuanto al algodón nunca llegó a ser un producto importante de exportación, en cambio se convirtió en moneda de pago para los indígenas, conocida como la "vara" —aproximadamente 40 cm de algodón bruto— (Taylor, 1988, p. 225). Esta fue otra de las imposiciones resueltas por los españoles en compañía de los misioneros, quienes pedían a los indígenas vestirse de manera decente, haciendo que utilizaran el algodón para la confección de nuevas indumentarias, estableciendo a su vez dependencia en el uso de la tela y modificando sus propios modos de vestimenta. De esta manera se iba afianzando en cada aspecto, por parte de los españoles, el juego de explotación y dominio.

Para Taylor, esta economía esclavista de sobrevivencia, donde lo que se producía no generaba grandes riquezas, sino que proveía lo suficiente para subsistir, terminaba siendo más consumidora que productora, como lo explica la autora a continuación:

> En efecto, al contrario de las colonias brasileñas, particularmente las de Pará, la Alta Amazonía jamás conocerá el régimen de plantaciones, y lo esencial del trabajo exigido a los esclavos, excepto la colecta de productos selváticos, era de orden puramente doméstico: construir casas, hacer y mantener las chacras, suministrar carne, en pocas palabras hacer vivir —mezquinamente— a un puñado de colonos para quienes, en definitiva, la única manera de diferenciarse de los "salvajes" era la de no trabajar, al igual que los moradores de Pará, los colonos. (Taylor, 1988, p. 225)

Por supuesto, la actitud de los colonos con respecto a la tierra y mano de obra indígena era completamente desprovista de conciencia de preservación, cuidado y respeto, y así se mantuvo y naturalizó ese desprecio, que no fue vivenciado, al menos en sus inicios, en los conquistadores españoles, como sí de los demás ajenos al entorno selvático que vinieron a ocupar el territorio. Nuevamente Taylor presenta varios puntos que nos resultan importantes destacar al momento de seguir indagando hasta qué niveles llegaba u operaba las estructuras de poder de los colonos sobre la población amazónica; una de ellas era considerar la mano de obra indígena como un producto más de explotación y consumo, el indígena como persona y sus vidas en general no valían nada y al momento de la muerte eran de inmediato reemplazados por otros más:

> Aunque fuesen objeto de una demanda crónica, ya que a los colonos siempre les faltaba mano de obra, los esclavos indios estaban totalmente desvalorizados incluso como instrumento —se consideraba que un esclavo negro valía 5 a 6 indios— y ninguna inquietud de conservación o de "racionalidad económica" moderaba la feroz explotación de la que eran víctimas. (Taylor, 1988, p. 226)

El otro punto por señalar son los documentos escritos por los españoles o por los misioneros, que son elementos esenciales para construir o reconstruir fragmentos de otras historias que se quedaron ocultas en el tiempo, en este caso del grupo Jívaro. Nuevamente, desde el punto de vista de la autora, en este tema reflexiona sobre la dificultad que tuvo para su investigación al hacer revisión de los documentos y

enfrentarse con una desigual repartición en cuanto a las zonas, porque existen abundantes documentos de los valles del piedemonte, mientras de regiones orientales, septentrionales e interfluviales son completamente inexistentes.

Pero lo que llega a ser una alerta importante son las descripciones de los españoles al momento de distinguir entre un grupo étnico y otro, porque resaltan principal y casi únicamente los recursos y producciones materiales que pueden ser objeto de riqueza. Otros aspectos que diferencian son la presencia o ausencia de cualquier idea de gobierno o institucionalidad política-militar, conformación de una cultura material, ritos y sacrificios. De acuerdo con el análisis de Taylor, aún en la presencia de todas estas características no es posible hacer distinciones culturales de manera pertinente y con autoridad, cuando además años después de la penetración:

> […] los conquistadores parecen haber agotado en el relato de sus primeras confrontaciones con los indios toda sensibilidad etnográfica, las variaciones —inicialmente percibidas— en el seno de una diferencia general se vieron rápidamente absorbidas en una serie de burdas categorías —nosotros y los indios, los indios de arriba y los de abajo, los dóciles y los rebeldes— que obliteran todos los matices. (Taylor, 1988, p. 227)

El carácter homogeneizante de algunos documentos españoles de entrada ha dificultado las investigaciones sobre las culturas de la Alta Amazonía de la postconquista, en parte porque resulta complicado discernir cierta objetividad ante posibilidades y perspectivas, por tanto, esto es un punto que enunciamos someramente.

En contrapartida a los temas presentados hasta este momento debemos sumar algunos aspectos que resultan pertinentes si queremos comprender, no solo cómo se fueron conformando las relaciones de poder en la época colonial hispánica, sino también las implicaciones, acciones y reacciones de los grupos del oriente amazónico ante las imposiciones de los españoles y misioneros.

Como ya habíamos señalado en la primera fase de auge del oro, estas primeras villas que se habían establecido en torno a la explotación minera dejaron de existir para finales del siglo XVI, a raíz del levantamiento de los Jívaro en alianza con mestizos y un grupo de los "indios reducidos" de los alrededores en las villas de Logroño y Sevilla, denominado por Taylor como "El repliegue colonial": "La rebelión de 1599 no fue una explosión excepcional e inesperada sino la culminación de una serie de pequeños levantamientos que dio el golpe de gracia a unas "ciudades" españolas ya moribundas y casi despobladas" (Taylor, 1988, p. 288).

Años más tarde en 1776, en una efervescencia sobre redescubrir "La antigua ciudad de Logroño" y sus tesoros, Joseph de Herrera escribe una carta con respecto a la "Situación de la nación de los Jívaros", donde afirma, entre otras cosas, el levantamiento de 1599 como también la ardua labor de los indígenas en el trabajo minero que no comenzó con la colonización española sino que se remontaba a épocas precolombinas impuestas por el Inca, gracias a unos vestigios arqueológicos descubiertos en el valle de los Cuyes. También a partir del contenido de la carta, Taylor infiere que los Cañaris de Paute formaban parte de estos "indios reducidos", quienes los españoles enviaban a la ciudad de Logroño para que reemplazaran la mano de obra jívara, porque queda señalado abiertamente la duda, para la autora, si los Jívaro cumplían con este trabajo o no. Lo que sí asegura el contenido de la carta es que estos Cañaris después de la rebelión se movilizaron a las montañas y comenzaron a identificarse como parte del grupo jívaro (1988, pp. 288-289).

En el mismo orden de ideas, ciertas características comienzan a distinguir tanto a este territorio como a sus pobladores Jívaro, definidos como "salvajes", ingobernables, temibles guerreros —belicismo, caza de cabezas, vendetta intratribal, guerra intertribal, quienes, en presencia de la colonización inca, varios de estos grupos no fueron absorbidos por decisión de los colonos, debido a estas mismas características ya mencionadas. Sobre la ocupación incaica, Taylor hace esta distinción con respecto a la visión que tenían estos de los grupos de la selva:

> También implica la relegación de las poblaciones selváticas —cualquiera que sea su origen étnico— a un estatus de barbarie e inferioridad cultural. Entre otros hechos, las técnicas de conquista que los Incas utilizaron frente a aquellas poblaciones demuestran esta marginalización; mientras las sociedades andinas son gradualmente debilitadas, y más tarde absorbidas, tras una estrategia de anexión sutil y velada, la gente del piedemonte generalmente es objeto de operaciones brutales, puntuales y exclusivamente militares. En este sentido, el período Inca marca indudablemente el nacimiento de una frontera política y cultural entre las tierras de altura y la selva. (Taylor, 1988, p. 303)

Esta es la primera fisura que se crea entre los dos territorios basado en la distinción de los grupos étnicos, entre otros aspectos; pero a diferencia de los españoles, el Imperio permitió que las relaciones preincaicas se siguieran manteniendo, como los intercambios económicos, sociales y simbólicos, mientras que las relaciones políticas sí quedaron completamente rotas. Entonces, aunque en la época incaica se estableció una diferenciación entre los grupos que conformaban el Imperio y sus vecinos bárbaros, la colonización hispánica vendría a borrar las relaciones interétnicas que los Incas habían mantenido, transformando por completo el paisaje sociocultural entre la sierra y las tierras bajas orientales.

Sobre este punto, resulta interesante indagar, para Taylor, las razones por las cuales las estructuras de organización social del grupo Jívaro han resistido a las colonizaciones. Vale señalar las más sobresalientes: primero, los grupos Jívaro que no fueron sumados al imperio Inca, estaban preparados de antemano por sus modos de movilización —atomización—, la autonomía en sus unidades domésticas en los aspectos políticos, económicos y simbólicos, para sobrellevar todo tipo de dificultades como las epidemias, expediciones esclavistas y misioneras, entre otras circunstancias adversas que los españoles impusieron en sus travesías; en cambio otras etnias debieron adaptarse y cambiar radicalmente sus bases sociales, irremediablemente (Taylor, 1994, p. 5). Segundo, los Jívaro mantuvieron durante mucho tiempo relaciones de intercambio con comunidades andinas que les proveían de herramientas manufacturadas,

en esta medida al momento que los jesuitas pretendían incorporarse a estos grupos queriendo ofrecer las herramientas, los Jívaro no lo permitían porque conocían las intenciones misioneras y las consecuencias que esto traería. Esta resistencia se mantuvo hasta el siglo XVIII, donde lograron penetrar durante un poco tiempo hasta que fueron expulsados. De esta manera, Taylor concluye: "En definitiva, fue el entorno étnico y cultural de los Jívaro lo que se transformó, y por consiguiente todo su sistema de relaciones exteriores, aunque la configuración interna de esas sociedades quedó preservada" (Taylor, 1988, p. 301).

Ahora, los aspectos que en un pasado sirvieron para apartar y rechazar a los Jívaro, como el belicismo, incivilidad, resistencia, etc., surge en el imaginario político ecuatoriano del siglo XIX, la representación de lo Jívaro como un ideal nacional por enfrentarse y resistir a la dominación española, encarnando las virtudes con las que la sociedad criolla siente orgullo, como autonomía republicana, heroísmo patriótico e individualismo machista (1988, p. 316).

Este último punto es conveniente para cerrar esta primera parte donde intentamos hilar una serie de circunstancias y mecanismos que se fueron trazando a medida que los imperios decidieron de qué manera ir desplegando su poderío en el territorio Jívaro. En el caso Inca, digamos, un poco condescendientes en el sentido de permitir que las relaciones interétnicas, sociales, culturales y económicas siguieran sucediendo, ante una dirección imperial contundente. Por otro lado, el Imperio español, aunque en unos primeros años se caracterizó por movilizaciones anárquicas que llevaron al fracaso sus planes de expansión de ciudades y en general de sus ambiciones coloniales, después lograron imponer estratégicamente la fusión entre implantación misionera para la dominación indígena, y así facilitar en este territorio complejo la explotación de los recursos.

Cabe destacar también las respuestas indígenas, las cuales dependieron de las relaciones, las alianzas interétnicas y de su propio ímpetu para lograr establecer la resistencia ante la dominación española. Nos

pareció importante hacer esta revisión, desde las investigaciones de A. C. Taylor, sobre los procesos implantados en el territorio amazónico en la población Jívaro y así marcar hilos conductores que nos permitan comprender históricamente cómo las imposiciones de dominio y explotación, del pasado hacia el presente y viceversa, pueden plantear más preguntas o generar inquietudes en este presente aún irresuelto en estos temas centrales.

Grupo Achuar más actual —relaciones de poder aún existentes—

El grupo lingüístico Jívaro, conformado por los Shuar, los Achuar, los Aguaruna y los Huambisa, son probablemente en las últimas décadas, como señala P. Descola, "la nación indígena culturalmente homogénea más importante de la Cuenca Amazónica" (Descola, 1988, p. 14).

Los Jívaro han ocupado un territorio bastante extenso que comprende las estribaciones selváticas orientales del sur del Ecuador y el norte de Perú, como señalamos anteriormente, y para 1980, tiempo que corresponde con el trabajo de campo del antropólogo francés en esta zona, los Jívaro tenían una población de 80 000 personas y los Achuar representaban un grupo de 4500 personas, ocupando la mayor parte del territorio del lado ecuatoriano que del territorio peruano (figura 1).

Años anteriores, a comienzo de los 70, Descola llegaba a estas conclusiones:

> […] los Achuar quedaban como el último de los grupos jívaro en no haber sufrido todavía los efectos desestructurantes del contacto con el mundo occidental. Conservaban los rasgos más sobresalientes de un modo de vida tradicional, en vía de desaparición entre los demás grupos dialectales. Además, ninguna descripción de los Achuar había sido publicada y una "etnografía de rescate" parecía imponerse con toda urgencia para dar a conocer una de las últimas sociedades no aculturadas de la Cuenca Amazónica. (Descola, 1988, p. 16)

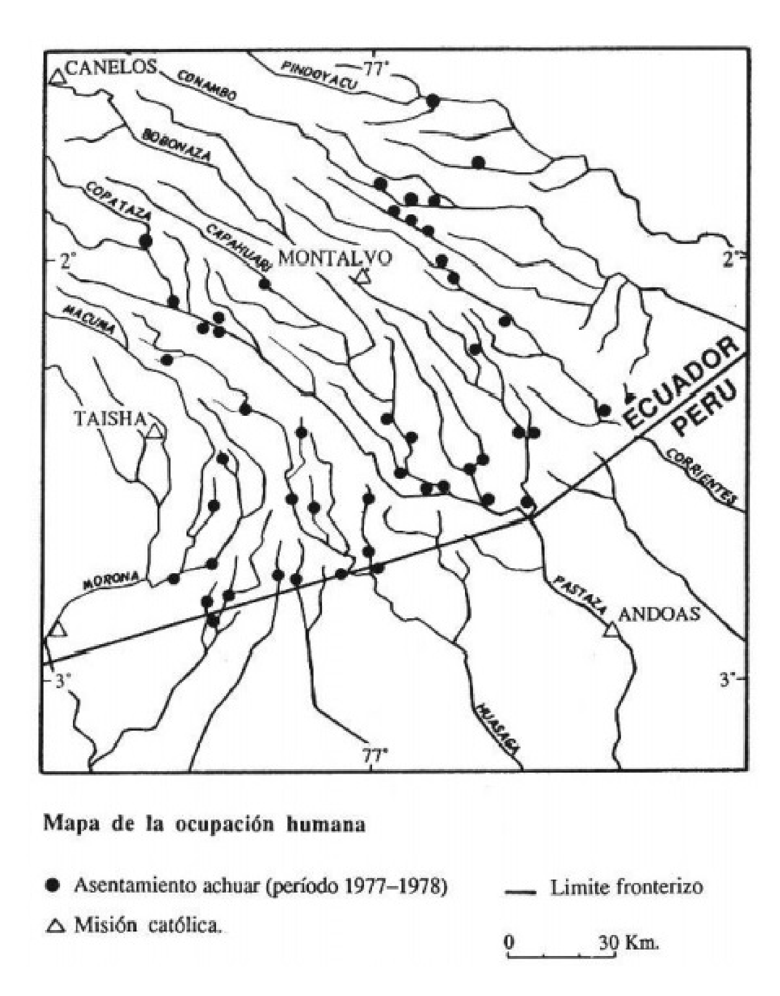


Figura 1. Imagen extraída del libro *La selva culta* de P. Descola (1988).

Tal como también lo señala Taylor, al preguntarse cómo el grupo Jívaro pudo resistir a los procesos coloniales y que justamente haya sido gracias a la resistencia por parte de sus pobladores de establecer contacto con influencias externas, en especial las implantaciones misioneras. Entonces, ahora son los actuales Achuar quienes se han mantenido al

margen a occidente, pero en esta parte veamos de cerca los estudios de Phillipe Descola para entender el contexto de estos años no tan lejanos.

Comencemos en la frontera que marca su territorio, donde a cada lado de la línea hay puestos del ejército que cuidan y vigilan los límites. Del lado de Ecuador, los militares recurren a los Quichuas Canelos para establecer puestos fronterizos y conocer todo lo que tiene que ver con la selva, porque a los Achuar los consideran salvajes y poco confiables. Alrededor de cada uno de estos puestos viven un grupo de al menos seis familias quichua canelos que por hablar español y ser más dóciles —en apariencia— desempeñan tareas de guías, nautas, proveedores de productos como pescado y otros alimentos, además mano de obra para la construcción de pistas de aterrizaje —vía más inmediata para acceder al territorio que carece de carreteras—. Descola para finales de los años 70 ya distinguía una problemática:

> En 1977, había cuatro establecimientos militares de este tipo en el territorio achuar, cada uno de ellos constituyendo un polo de atracción para la implantación de pequeñas colonias de Canelos. Esta migración aún muy embrionaria se debe en gran parte a la progresión hacia el este del frente de colonización pastoral de la región de Puyo. Desposeídos de sus tierras por los colonos, ciertos Quichua van así en busca de un refugio en la selva, entre los Achuar, lo más lejos posible de los blancos. (1988, p. 26)

En la parte occidental del territorio Achuar sucede una situación similar, pero con los Jívaro Shuar, quienes desde 1940 los colonos venidos de la sierra han ocupado sus mejores tierras en el valle del Upano, como también debieron hacer frente a la colonización pastoral, haciendo que los flujos migratorios shuar comenzaran a movilizarse hacia los límites del territorio con sus enemigos en herencia, los Achuar. Ante esta situación, los Shuar han resuelto con diferentes estrategias como la creación de la Federación Shuar, una organización indígena que concilió, entre otras cosas, conformar conjuntos de casas —semi-aldeas— en territorio achuar —delimitada como un triángulo por el Pastaza, el Macuma y la frontera

con Perú— beneficiando a ambos grupos, en especial porque desde estos centros se impartían diferentes servicios como la educación bilingüe radiofónica por instructores shuar. Los Shuar pidieron a los Achuar ser parte de estas organizaciones y en el transcurso de estas relaciones, parte de los conflictos los han solucionado con la unión matrimonial de jóvenes Shuar con jóvenes Achuar, quienes establecen el hogar cerca de la casa del padre de la novia, siguiendo la lógica de la uxorilocalidad.

Por otra parte, desde los asentamientos militares y gracias a las pistas de aterrizaje, Descola para la fecha que ya hemos señalado, anunciaba otra situación de colonización en expansión en la región Achuar, esta vez permitido por los militares:

> […] varias decenas de familias de colonos blancos y mestizos se instalaron en Taisha y en Morona para practicar la ganadería extensiva bajo la protección de los militares. Estos focos de colonización irán probablemente extendiéndose en los años venideros, ya que los militares ecuatorianos —muy desconfiados como se ha visto frente a los Achuar—, quisieran mucho estabilizar la frontera con el Perú mediante una línea permanente de asentamientos no indígenas. (1988, p. 27)

Ahora del lado de Perú se presenta una figura que se ha implantado y no hace correspondencia con el lado de Ecuador, al menos hasta los tiempos de la investigación de Descola, y es la institución del patrón. El patrón es un comerciante blanco o mestizo que maneja y explota un área determinada a lo largo de un río o un tramo, teniendo influencia sobre los indígenas que viven en este sector, manteniendo una relación de intercambio voluntario, pero desigual. De inicio el patrón les ofrece a los indígenas bienes manufacturados como escopetas, machetes, cuchillos, cartuchos, y armas en general, a cambio de algún material que requiere de un trabajo de caza para la obtención de pieles de animales o la tala de árboles. La deuda no se acaba nunca, debido a que el patrón la reactiva con más anticipos, y así se ha mantenido este foco extractivo por más de un siglo en la parte achuar del Perú. En este punto el autor hace énfasis en explicar esta diferenciación, la razón por la cual en Ecua-

dor no se estableció la figura del patrón y en general por qué esta parte del territorio achuar no ha sido aculturado por occidente, y señala:

> De modo correlativo los Achuar del Ecuador se hallaron protegidos de la penetración occidental, pues los ríos que cruzan su territorio son inaccesibles a la navegación desde abajo, es decir desde el Perú, como desde arriba, desde los Andes. (1988, pp. 28-29)

Por otro lado, las exploraciones petroleras fueron otra vía de penetración de las grandes multinacionales en el territorio achuar, donde en la parte ecuatoriana antes de la guerra con el Perú ya se habían establecido bases de prospección como la de la Shell y más adelante en los años 70 la compañía Amoco; pero estas dieron resultados negativos y sus ubicaciones se encontraban fuera del territorio achuar. En el lado de Perú los sondeos sísmicos se realizaron en el centro mismo de las tierras achuar, pero, aunque también dieron resultados negativos, se dice que estas expediciones fueron posibles porque los indígenas habían sido "pacificados" por los misioneros desde los años sesenta, (Descola, 1988, p. 29). Estos misioneros son los lingüistas protestantes del Instituto Lingüístico de Verano —ILV—, los cuales tuvieron un trabajo menos complicado porque los Achuar del Perú mantenían relaciones de intercambio comercial con los blancos patrones desde hace mucho tiempo y esto facilitó la tarea. Descola describe el procedimiento empleado por los misioneros:

> El I.L.V. empleó con los achuar peruanos una técnica derivada de las antiguas reducciones, un procedimiento clásico de los misioneros cuando están confrontados con poblaciones indígenas móviles y viviendo en hábitat muy disperso. Para asentar a los Achuar, el I.L.V. los incitó a agruparse en pequeñas comunidades, constituyendo semialdeas en torno a pistas de aterrizaje utilizadas por los aviones de la organización protestante. Los misioneros mismos no residen entre los Achuar sino en una base establecida al borde de su territorio, en el Bajo Huasaga. (Ross, 1976, p. 81; Descola, 1988, p. 29)

Por supuesto este dominio está muy alejado de ser total porque existen muchos grupos Achuar peruanos que se encuentran aislados y

rechazan por completo la permanencia de ILV en su territorio. Del otro lado, en la parte ecuatoriana sucedió la implantación misionera de otra manera, resistiendo su entrada hasta finales de los años sesenta de dos principales organizaciones: los misioneros católicos Salesianos, quienes han estado presentes entre los Shuar desde finales del siglo XIX; y los protestantes norteamericanos *Gospel Missionary Union* —GMU—, presentes desde los años cuarenta también en territorio shuar.

Los perfiles de ambos centros misioneros difieren profundamente, así que sus métodos también lo serían. Los protestantes GMU, al igual que los del ILV en el Perú, implementaron la reagrupación de casas aisladas, creando semialdeas sedentarias con pista de aterrizaje e implantación de instructores shuar para la alfabetización. La búsqueda de este grupo misionero era en extremo radical, tratando de extirpar cualquier elemento de la cultura de los Achuar por ser señalada como "satánica", pero estos misioneros tenían sus asentamientos lejos de las semialdeas, por tanto, la adhesión por parte de los Achuar fue a modo de fachada mientras los misioneros iban en visitas esporádicas, pero cuando se daban la vuelta todo volvía a ser tan satánico como siempre —guerra, poliginia, chamanismo, etc.—.

Los Salesianos intentaron implementar otras técnicas a inicios de los años sesenta y comenzaron a cuestionar la generación conservadora anterior. Como reseña Descola, por ese tiempo, se creó la Federación de Centros Shuar, con el patrocinio de la misión Salesiana y se comenzó a implantar la convivencia y participación de los misioneros con la vida diaria de los Shuar, en vez de ubicar las viviendas misioneras lejos del centro de interés (Descola, 1988, p. 30).

Al poco tiempo esta estrategia resultó insuficiente y los misioneros salesianos terminaron empleando los mismos medios que los protestantes, pero con fines diferentes:

> Así como los misioneros protestantes, la Federación Shuar y los Salesianos habían venido favoreciendo la creación de centros, semial-

> deas sedentarias agrupadas en torno a pistas de aterrizaje y con estatuto de cooperativas. Con la ayuda de misioneros católicos y de laicos ecuatorianos, la Federación Shuar había incluso establecido un sistema de transporte aéreo interno dotado de dos pequeños aviones monomotores, en competencia directa con el monopolio de los protestantes en este campo. Aunque sus finalidades eran muy distintas de las que perseguían los misioneros de la G.M.U., la Federación Shuar y los Salesianos llegaron a adoptar los mismos medios tecnológicos que ellos —aviones y radios— y las mismas modalidades de organización del espacio tribal —semialdeas sedentarias—. (Descola, 1988, p. 31)

La diferencia básicamente consistía en que los misioneros protestantes requerían hacer una extirpación radical de todos los aspectos culturales de los Achuar, en cambio la Federación Shuar y los Salesianos buscaban realizar con estrategias menos radicales, como describe Descola: "un sincretismo insidioso pero deliberado" (1988, p. 32). Para 1977 el territorio Achuar ya estaba repartido entre estos dos centros misioneros y el río Pastaza determinaba esta delimitación, al sur del río estaban bajo la influencia de los Salecianos y de la Federación Shuar, mientras al norte se encontraban los centros protestantes. Para este mismo año, Descola marcaba diferentes grados de implantación misionera, donde algunos asentamientos ya manejaban una pequeña producción ganadera, entendiendo que a largo plazo estos cambios provocarían alteraciones a nivel económico, ecológico y social en el mundo achuar.

Parece entendible las advertencias que el autor marcaba para estos años, de acuerdo con la investigación etnográfica que estaba realizando. En cuanto a la concepción de la casa, según Descola, los Achuar tienden al "atomismo fraccional que engendra una vida social enteramente construida alrededor de la idea de autonomía; en el orden espacial, esta profunda tendencia a la disociación, naturalmente se traduce por un extremo esparcimiento de las casas" (1988, p. 97). En algunas ocasiones puede suceder que se reagrupen temporalmente dos a tres casas cercanas, que por lo general están emparentadas consanguineamente y donde se establecen relaciones de ayuda y visita, pero esto no quiere decir que los recursos sean para el manejo en común:

En regla general, pues, cada unidad residencial corresponde a un grupo doméstico autónomo de producción y de consumo, cualquiera sea la naturaleza de su implantación topográfica. Que una casa esté integrada a un pequeño agregado residencial o que esté en situación particularmente aislada —es decir, a más de media jornada de camino o de piragua de otra casa—, es siempre la unidad doméstica la que suministra el marco inmediato, sino de la apropiación, al menos de la transformación de la naturaleza (Descola, 1988, p. 101).

Para el momento de la investigación del autor algunas de estas reagrupaciones misioneras llegaban a unir tres y hasta cinco casas, pero en otros casos llegaban a reunir una decena de casas, llegando a afectar su hábitat ordinario y los modos tradicionales de ocupación territorial, cuya movilización sucedía cada diez a quince años, sin una ruta o lógica marcada. Ahora la movilización de las casas girará en torno al espacio determinado obligatoriamente por las pistas de aterrizaje, transformando por completo los modos achuar de convivencia y relación con su entorno natural.

En el "presente etnográfico" marcado por el autor en 1977, existía una zona que aún no había sido penetrada por los misioneros al norte del Pastaza, donde se encontraban unas cincuenta casas aproximadamente en hábitat disperso, lejos de los centros, lugar donde fue realizada casi la totalidad de la investigación de Descola sobre el mundo achuar. Con este trabajo el autor pretendía analizar las relaciones entre el hombre y su medio ambiente, las interacciones dinámicas entre las técnicas de socialización de la naturaleza y los sistemas simbólicos que las organizan; de esta manera el autor explica:

> Mi tarea se encontraba facilitada, es verdad, por el hecho de que la socialización de la naturaleza se realiza entre los Achuar en el marco doméstico principalmente. La casa se presentaba entonces como un polo de continuidad analítica, al cual podían vincularse los distintos modos de utilización y de representación del medio ambiente. Cada casa aislada en la selva se considera como un centro peculiar e independiente en el cual

> se pone en escena de modo permanente la relación con la naturaleza. La autonomía doméstica en el uso de los factores de producción encuentra su eco en la autonomía doméstica respecto a las precondiciones simbólicas de este uso, ya que no se requiere mediador extraño a la casa para cumplir los ritos propiciatorios. (Descola, 1988, p. 12)

Y es en este punto cuando ponemos en reversa todo lo que ha venido marchando desde la época de la conquista, sucediendo en estas tierras con siglos de imposición, explotación y abuso del poder sobre sus poblaciones, sus modos de vida y sus modos de representar sus identidades.

Algunas consideraciones

Desde las investigaciones puntuales de Anne Christine Taylor y Philippe Descola se nos permitió hacer una revisión sobre diferentes hechos que nos hablan de la evolución del grupo Jívaro y su territorio, y cómo precisamente en la resistencia contra las avanzadas coloniales, en especial las implantaciones misioneras, podemos ir juntando relaciones con los Achuar más actuales, quienes son descritos alrededor de los años 70 "como el último de los grupos Jívaro en no haber sufrido todavía los efectos desestructurantes del contacto con el mundo occidental" (Descola, 1988, p. 16).

Para un grupo como los Achuar, donde casi nada logra encasillar dentro de la lógica occidental, resulta lógico que se hayan mantenido al margen de toda imposición externa, una organización que vive en ausencia de instituciones y autoridades de poder supremas -aunque en el núcleo familiar sí se encuentran marcadas dinámicas y roles de poder entre géneros-, ha logrado resistir, ser autónomo ante el poder que viene persiguiéndolo durante siglos. Su historia que se comenzó a hilar dentro del grupo Jívaro, es una historia de resistencia y que llega hasta nosotros hoy para inquietarnos y ponernos en una situación incómoda, apremiante, oportuna ante situaciones personales, sociales, llenas de la misma injusticia, de la misma historia colonial de la que aún seguimos siendo objeto. No somos Achuar, pero somos un poco Achuar, después de todo.

El "gran hombre" achuar es descrito como:

> [...] un guerrero de valor reconocido quien por su habilidad en manipular grandes redes de alianza es capaz de organizar la estrategia ofensiva o defensiva de un nexo. Tiene papel de dirigente solamente en los períodos de conflicto y únicamente para asuntos militares; la fidelidad que se le brinda es personal, transitoria y sin codificación institucional. Además, este jefe de guerra no tiene ningún privilegio económico o social particular, aun si su fama generalmente le permite capitalizar un prestigio que le convierte en un socio solicitado dentro de las redes de intercambio de los bienes materiales. El gran hombre es concebido como el que encarna temporalmente la unidad de un nexo y, por eso, se designa a veces el territorio que él representa por su mismo nombre —"la tierra de X"—. (Descola, 1988, p. 17)

Cada aspecto que gira alrededor de la concepción de la guerra resulta indispensable para comprender este pensamiento, la guerra como un estado permanente de una sociedad donde no existe una palabra para designar la paz, como señala Descola (1988, p. 17), pero también se comprenderá que en una sociedad cuyas relaciones interpersonales están mediatizadas por la guerra, existe una contrapartida que busca un equilibrio en el espacio de la casa, en el refugio cotidiano. Esto también está relacionado con el buen uso de la naturaleza, que no es la acumulación de objetos de consumo, explotables, utilitarios, sino la obtención de un estado de equilibrio que los Achuar lo definen como el "bien vivir" —*shiir waras*— (Descola, p. 281).

No podemos ocultar el interés que despierta un pensamiento y modos de vida como el de los Achuar, pero lo que realmente resulta apremiante es ver cómo un sistema de poder —con sus ambiciones económicas y de control— se puede implantar en un territorio y destruir con un simple movimiento, como convertir en sedentarias unas organizaciones e individuos que en su conjunto responden a otras lógicas, a otros modos de ver y relacionarse con el entorno inmediato, sin reaccionar siquiera ante el universo que se está transformando irremediablemente. Como lo señala inicialmente Descola, sobre la comprensión

y sentido del espacio doméstico, el cual sin duda comienza a estar en peligro al ser cambiada por grupos sedentarios de casas ubicadas cerca de pistas de aterrizaje en vez de fuentes de agua:

> Por lo tanto, la casa no es el apéndice de un territorio socialmente definido y geográficamente delimitado, perpetuándose en su deslinde y sustancia generación tras generación; es, al contrario, el centro periódicamente trasladado de una red de recorridos de la selva, el foco temporario a partir del cual se realiza el uso del espacio circundante. (Descola, 1988, p. 115)

Evidentemente la casa Achuar, se presenta como el lugar por excelencia, el contenedor de su cosmovisión y estrategia de resistencia, pero es precisamente donde los hilos del poder desean interferir y de esta manera lograr dominar lo que por siglos se les ha hecho casi imposible. Ahora la tarea etnográfica en este presente consistirá en evaluar las afectaciones que dichos cambios pudieron haber repercutido en el mundo simbólico y estructural de los Achuar.

Referencias bibliográficas

Descola, P. (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar.* Institut français d'études andines, Abya-Yala.

Heckenberger, M., y Goés, E. (2009). Amazonian Archaeology. *Annual Review of Anthropology, 38,* 251-266

Meggers, B. (1999). *Ecología y biogeografía de la Amazonía.* Abya-Yala.

Renard Casevitz, F., Saignes, Th., y Taylor, A. (1988). *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII.* Abya-Yala.

Taylor, A. (1994). *Conquista de la Región Jívaro, 1550-1650 Relación Documental.* Abya-Yala.

El concepto de alma primitiva en la obra de Lévy-Bruhl y su aplicación al Antiguo Egipto[1]

Álvaro Gómez Peña[2]
José Antonio Cabrera Rodríguez[3]

Introducción

El estudio de las creencias y rituales religiosos de poblaciones pretéritas ha generado en la historiografía reciente extensos e intensos debates sobre si es posible conocerlos satisfactoriamente y, en caso afirmativo, sobre qué caminos metodológicos son los más apropiados para dicha tarea. Una senda adecuada para ello la constituye el análisis comparativo de corte antropológico, que supone la equiparación entre sociedades actuales y los datos textológicos y arqueológicos conocidos acerca de determinadas poblaciones pasadas. Al objeto de ejemplificar la viabilidad de esta metodología, se analizan en estas páginas las estrechas conexiones existentes entre el concepto de alma desarrollado por numerosas comunidades ágrafas descritas por Lévy-Bruhl en su obra "El alma primitiva", y la idea que sobre ella albergaron los antiguos egipcios.

---

1 El presente capítulo se ha realizado dentro de los grupos de investigación "Tellus. Prehistoria y Arqueología en el Sur de Iberia" (HUM-949) y "Naturaleza y Libertad: el Diálogo Interdisciplinar y la Escisión Entre Cultura Humanística y Cultura Científica" (HUM-991).
2 Dpto. de Prehistoria y Arqueología (Universidad de Sevilla). agomez19@us.es; https://orcid.org/0000-0001-6712-8816
3 Doctor en Filosofía. jaje@telefonica.net

Para recorrer este camino, se comienza esbozando una panorámica del estudio de la religión, dividida en cuatro grandes corrientes denominadas como contextualista, historicista, antropológica y eclecticista. Asumiendo esta última, se profundiza seguidamente en los fundamentos metafísicos y antropológicos que sobre el alma presentan las comunidades analizadas por el antropólogo francés, cuya visión personal permite caracterizarla como monista, supraindividual y multiforme. Con arreglo a este último matiz, finalmente se presta atención a la variedad de formas que la componen, enfatizando las estrechas conexiones existentes entre los conceptos de cuerpo, principio vital, sombra y nombre en la obra de Lévy-Bruhl y los ideados en la mentalidad egipcia.

Aproximaciones al análisis de la religión en historia

Tratar de desentrañar la concepción del alma que pudieron haber tenido las poblaciones precristianas del arco mediterráneo y próximo oriental requiere del análisis combinado de sus textos y sus restos arqueológicos. Sin embargo, es frecuente que los datos obtenidos sean escasos, fragmentarios y de dudosa interpretación. Ante estos problemas metodológicos, la comparación de creencias y rituales de diversas sociedades presentes y pasadas ha resultado una herramienta útil y sugerente para la mayoría de investigadores. No obstante, hay diversas posturas a la hora de valorar qué comunidades son las adecuadas para realizar dicho análisis comparativo y hasta qué punto es posible tal comparación. Simplificando el debate en pos de una explicación breve pero útil, hay cuatro grandes polos interpretativos que suelen atraer hacia sí a los investigadores.

Partiendo de la base de que lo ideal sería poder realizar un estudio de la historia de las religiones basado exclusivamente en los datos, tanto textuales como materiales, obtenidos dentro del contexto cultural de cada población analizada, hay quienes entienden que, además de ser el modelo ideal, es el único metodológicamente viable. Desde este punto de vista trabajan los autores "contextualistas" e "hipercontextualistas", que tienen que hacer frente a la siempre difícil tarea de definir qué es un con-

texto, dónde presenta sus límites y de dónde surge la chispa creativa para generar interpretaciones acerca de las creencias y rituales de dichas sociedades sin tener que acudir a ejemplos externos a la cultura analizada.

Por el contrario, dada la parquedad de información de que se dispone en ocasiones y la parcialidad con la que han de interpretarse los datos, existen tres grandes grupos de trabajo que aceptan el empleo de paralelos históricos y antropológicos. La diferencia principal entre ellos radica en qué tipo de sociedades son las más apropiadas para ser utilizadas como ejemplos a la hora de rellenar dicha falta de información y por qué.

La primera de estas tres corrientes realiza una comparación de corte histórico-cultural. Para los "historicistas", la tradición cultural en la que se insertan los nuevos individuos que viven en una comunidad es la que determina o condiciona fuertemente sus creencias religiosas. Por este motivo, el tipo de sociedades que pueden emplearse como paralelo son aquellas que presentan tradiciones similares, especialmente si conviven en un mismo marco geográfico y cronológico, ya que gracias a ello es más fácil que sus gentes e ideas interactúen y se difundan. Dos preguntas fundamentales son las que tienen que responder los autores que trabajan desde este prisma. ¿Es la tradición cultural el factor determinante en el tipo de creencias religiosas de una población y por qué? ¿Hasta qué punto geográfico y qué momento cronológico siguen siendo viables los paralelos históricos y por qué?

En segundo lugar, se encuentran los autores que podemos denominar como "antropológicos". Para estos, son otro tipo de vectores los que determinan o condicionan fuertemente las creencias y rituales religiosos. Entre ellos destacan los factores socioeconómicos, climáticos o biológicos. De este modo, no importa cuán lejos geográfica, cronológica o culturalmente se encuentre el paralelo antropológico utilizado, siempre y cuando existan estrechas conexiones en algunos de estos factores, como en el caso de un mismo ecosistema, un mismo tipo de productividad económica o similar forma de organización social, por

citar solo algunos ejemplos. El principal interrogante al que tiene que hacerse frente desde este paradigma es si, en efecto, dichos elementos son los que determinan o condicionan fuertemente las creencias religiosas de una población hasta el punto de avalar metodológicamente como las más probables las hipótesis aplicadas a ciertas comunidades actuales.

A ambos bloques habría que sumar una última tendencia "eclecticista" que, lejos de postulados idealistas que asumen de antemano qué tipo de factores determinan o condicionan los paralelos utilizables, trabajan con bases materialistas de nivel bajo y medio, siguiendo la terminología de Trigger (1992, pp. 29-31). Desde este punto de vista, cuantos más datos en común presenten las creencias y rituales de una población con las visibles en otras sociedades, sean pretéritas o presentes, más probable será que la explicación dada para el porqué de estas últimas sea la misma que para la comunidad que se trate de analizar. Una de las principales preguntas a las que tiene que hacer frente este grupo de autores es si las creencias y comportamientos religiosos no están determinados o fuertemente condicionados por factores concretos, como así asumen las dos tendencias anteriores.

Como se indicó previamente, en el presente capítulo se realiza una aproximación desde la última de estas cuatro corrientes, apoyándonos para el presente caso en los paralelos antropológicos que pueden trazarse entre los elementos constituyentes del alma en las comunidades denominadas por Lévy-Bruhl como primitivas y la religiosidad egipcia.

Fundamentos metafísicos y antropológicos del alma primitiva en la obra de Lévy-Bruhl

Lucien Lévy-Bruhl (París, 1857-París, 1939) fue un filósofo y antropólogo francés que empezó sus estudios de filosofía en la Escuela Normal Superior de París en 1876, ocupando posteriormente entre otros puestos el de profesor de filosofía en dicha institución desde 1895 y el de catedrático de filosofía moderna en la Universidad de la Sorbona

desde 1908. Sus primeras investigaciones estuvieron centradas en la filosofía racionalista y el idealismo alemán, especialmente sobre el pensamiento de Leibniz y las raíces sociales de la razón. Sin embargo, su figura ha trascendido por sus estudios de corte filosófico-antropológico acerca de la mentalidad primitiva, notándose de manera heterodoxa en ellos la influencia de Durkheim.

Entre sus obras más importantes destacan "Las funciones mentales de las sociedades inferiores" (1910), "La mentalidad primitiva" (1922) y "El alma primitiva" (1927), la cual centra aquí nuestro interés. En ellas, siguiendo los planteamientos de Durkheim, elaboró una novedosa tesis que ponía en entredicho la validez de una supuesta razón mundial e inmutable, defendiendo que el pensamiento primitivo no es un estadio inferior al pensamiento racionalista civilizado, sino diferente. Igualmente, bajo el apelativo de mentalidad prelógica, en dichos trabajos Lévy-Bruhl concluyó que las sociedades sin escritura no operan bajo un principio racionalista en el que se trabaja con una lógica que trata de evitar las contradicciones internas y externas en los modelos explicativos. Por el contrario, las poblaciones primitivas utilizan un principio de participación, según el cual no existe diferencia alguna, por ejemplo, entre lo natural y lo sobrenatural. Desde este punto de vista, ambos planos conforman un todo continuo y homogéneo que implica que tanto personas como objetos, más allá de su forma, peso o volumen, pueden manifestar fuerzas ocultas, lo que lleva a dichas poblaciones a otorgar una enorme importancia a los presagios, los sueños y la adivinación como maneras de tender puentes entre ambas esferas.

A pesar de ello, movido entre otras cosas por las críticas aportadas por los defensores de las ideas de Mauss, Malinowki y Lévi-Strauss, en su obra póstuma "Cuadernos" se aprecia que dejó de entender las mentalidades prelógica y racionalista como dos tipos de pensamiento cronológicamente sucesivos y autoexcluyentes, para acabar aceptando la coexistencia de ambos en cada individuo.

Primitivismo y mentalidad prelógica

Ante la prolija discusión sobre qué lógica habría que atribuir a las sociedades primitivas, tomaremos a Lévy-Bruhl, siguiendo la tesis de Mercier, por uno de los precursores en bautizar de "primitivos" a aquellos humanos por los que se interesaría el antropólogo de pro, y no ya como "salvajes" —término recuperado por Malinowski— u "hombres de la naturaleza", según los denominaban los antropólogos alemanes despuntando el siglo XIX (Mercier, 1974, p. 14).[4] Análogamente, el autor francés adjetivó como "primitiva" a la mentalidad de aquella cultura que no usa técnicas sofisticadas o aprende sistemas alfabetizados semejantes a los nuestros —principalmente bandas y tribus según la terminología de Service (1984)—. Comprender, pues, la diversidad y riqueza de lo humano pasa por reconocer modos de vivir, pensar y sentir distintos obviamente a los nuestros, pero no por ello ininteligibles o inasumibles desde una epistemología alternativa, en contraposición a las interpretaciones más arcaizantes e inflexibles ofrecidas por antropólogos y prehistoriadores evolucionistas decimonónicos. Como ha propuesto Anrubia:

> Lévy-Bruhl mostró incansablemente que la "mentalidad primitiva" no era un modo subdesarrollado de la mentalidad racional, sino otro modo distinto de operar, de pensar. La magia, la religión, la brujería, aquellas cosas que a ojos occidentales podían aparentar como las más disparatadas eran fruto de un modo de razonar que no era traducible a una racionalidad científico-lógica. Y, mucho menos, a un estrato inferior de dicha racionalidad. (Anrubia, 2008, p. 2)

Renunciaremos *prima facie* a cualquier intento de tasar en términos evolutivos, en una escala de progreso, esta mentalidad primitiva, por lo que la noción de "alma" concomitante estudiada habrá de correr la misma suerte. Ni bajo un complejo de inferioridad ni de superioridad conviene interpretar la forma en que piensa un primitivo, ya que en tal caso confundiríamos una dimensión cualitativa del pensar con un muy

4 Lévi-Strauss volvería a poner en boga esta tendencia acuñando la denominación "pensamiento salvaje" (Lévi-Strauss, 1984).

discutible estadio o grado de sofisticación en los modos de aprehender la realidad, lo cual podría conducirnos a posicionamientos tan prejuiciosos, eurocéntricos y teleológicos como los defendidos por un neopositivista como Comte o un evolucionista social como Spencer. Así pues, en este capítulo se trata esta noción de "alma" en un sentido despojado de este tipo de prejuicios, más acorde con lo que Lévy-Bruhl sugiere en su obra. Además, conviene poner sobre aviso que, si bien en 1934 el antropólogo francés rechazó en sus "Cuadernos" la mentalidad primitiva como un modo de pensar, sentir y vivir prelógico restringido a culturas aborígenes no alfabetizadas y sin ningún sistema escritural —coexistiendo también con la mentalidad lógica o racional en la propia cultura occidental— (*vid.* Anrubia, 2008, p. 2), se utilizó esta expresión como herramienta de trabajo valedera durante el periodo histórico que vivió nuestro autor.

Ciertamente, el pensamiento binario tradicionalmente asumido en Occidente sería asimismo contraindicado para quien se afane en comprender lo más fielmente posible la concepción que el primitivo nos estaría dando a entender. Desde los famosos dualismos ontológicos propuestos por la tradición cristiana entre el cuerpo y el alma, el "soma" y la "psique", para poder catalogar mediante conceptos esa realidad con propiedades heterogéneas, en la llamada mentalidad prelógica[5] dichas características se vuelven parte de una misma vivencia, de una realidad indistintamente experimentada —física y psicológicamente, podríamos decir—. En este sentido, por sus propiedades atractivas o repulsivas, un río puede significar un agente activo en la naturaleza, bien sea para atrapar a una víctima en su fondo provocándole la misma muerte, bien para saciar su sed. Ese río, en este sentido, posee "mana" porque opera activamente sobre el primitivo, obra sobre su ser y le influye en su propia

5 Este adjetivo no excluye aquí un tipo de *lógos* humano, sino que se remonta a un modo lógico de operar previo a la explicación nomológico-causal, sobre la que descansa nuestro paradigma científico. Como aclara Cantón Delgado: "prelógico no significa, en cualquier caso, ilógico o antilógico: los ágrafos no eran incapaces de pensar u opuestos a la razón, sino que funcionaban según categorías diferentes de lógica" (Cantón Delgado, 2001, p. 73).

conducta. No se ejecuta aquí una operación mental lógicamente asimilable a la racionalidad moderna en la que todo cuanto ocurre, lo hace por una causa que lo produce —postulado de la causalidad eficiente—; antes bien, el cocodrilo que para nosotros origina la muerte de un individuo en un río no es a ojos del indígena una causa más real que la que puedan suponer la propias aguas del río a las que se haya precipitado y bajo las que repose su cadáver —para un análisis pormenorizado sobre el principio de participación, *vid.* Keck, 2008, pp. 130-202—. O, por el contrario, también se puede influir para que el primitivo realice algunas acciones o reciba ciertas recompensas mediante la magia ínsita en una naturaleza de por sí animada, como cuando, al contacto con ciertas piedras, se logra atraer la buena fortuna y disponer al individuo hacia la abundancia o la salud. Se desecha, por tanto, la deslegitimación de esta mentalidad primitiva bajo argumentos escudados en un carácter supersticioso, irracional o pueril, proponiendo, con el permiso de Marvin Harris, un humilde acercamiento a la perspectiva "emic" que el primitivo pudiera manifestar desde su cosmovisión interna, tal y como la analizó Lévy-Bruhl.

Monismo metafísico en la cosmovisión primitiva

Para empezar, desde el principio de su obra "El alma primitiva", Lévy-Bruhl advierte que para el primitivo en la naturaleza late una fuerza mística universal y omniabarcante, un poder que comporta un carácter vivencial más que intelectual o representativo. Con "homogeneización esencial entre todos los seres", expresión con la que titula su introducción, se estaría así aludiendo a un cierto "monismo" metafísico, en el que una misma fuerza irrigaría la realidad toda, vivificándola, animándola y haciéndola partícipe de una comunicación extralógica con nuestro ser. Lejos de estar separados de una naturaleza domeñable y sometida a una voluntad caprichosa, los primitivos vivenciarían su copertenencia a ese entramado metafísico con el que podrían interactuar. En efecto, "bajo la diversidad de las formas que revisten los seres y los objetos en la tierra, en el aire y en el agua, existe y circula una misma realidad esencial, a la vez una y múltiple, material y espiritual" (Lévy-

Bruhl, 1985 [1974], p. 8). Muchos son los apelativos posibles, según el autor en cuestión: *mana*, *Potenz*, *imunu*, etc., pero ninguno agotaría por completo el significado profundo que encerraría dicha realidad, resultando indefinible o imposible de verbalizar y más bien intuible por las descripciones que pueda proporcionar el propio indígena con su genuino testimonio.

Una evidencia que nos hace descartar el pensamiento binario[6] compete a cómo caracteriza Lévy-Bruhl la noción de *imunu,* manejada por las tribus del Purari. *Imunu* "no es ni material ni espiritual. No se puede decir tampoco que el verdadero *imunu* es una cosa inmaterial y el objeto concreto su habitáculo terrestre" (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 9). No en vano, para Williams sería preferible tomar *imunu* como adjetivo antes que como sustantivo, ya que se avendría mejor con una cualidad que con una sustancia (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 9). Sea como fuere, debe quedar claro que *imunu* alcanza una significación emotiva para los primitivos, sin reducirse tan solo a una categoría metafísica rayana en la asepsia.

Así las cosas, estos rasgos impersonales y no antropomórficos del *imunu* nos instalan ante una concepción "animatista" de la naturaleza, forma protorreligiosa para antropólogos como Marett[7]. Se trataría por tanto de un estadio inmediatamente anterior al animismo, que, para Sójov, focalizaría el auténtico origen de las creencias religiosas (Sójov, 1968, p. 38). En efecto, a diferencia de lo que, pongamos por caso, ocurre con el *kami* japonés en el sintoísmo, donde se confiere un carácter sagrado y venerable a una determinada fuerza natural con rasgos personificados

6 Por pensamiento binario se hace alusión aquí al modo de pensar típicamente occidental que escinde en ideas contrapuestas y antagónicas una realidad o realidades concretas, introduciendo un hiato insalvable. El principio de participación al que se adscribe la mentalidad primitiva rechaza dichas escisiones, al menos, en el plano ontológico, dando lugar a una función aprehensiva de lo real muy diversa y peculiar, más unificadora, global y holística.

7 Idea estrechamente ligada al mecanismo de hiperdetección de agencia y a la pareidolia (vid. Gómez Peña, 2017, pp. 216-218).

—*Ryujin* u *Owatatsumi* encarna, por ejemplo, al dios-dragón sintoísta, en la medida que simboliza la fuerza sagrada de los mares—, el universo para el primitivo está imbuido de *mana o imunu*, si bien este puede entenderse a priori, dada su condición impersonal, sin exigir antropomorfismos, zoomorfismos o teriomorfismos subyacentes. Todas las formas que adopta la naturaleza no harían sino delatar la realidad homogénea y omnicomprensiva merced a la cual se diluiría todo distingo ontológico entre un "yo" subjetivante y un "otro" objetivado, realidad que trascendería cualquier conato de individuación: la vivencia de lo otro como parte de mí, o de mí como parte de lo otro, es lo que pone en conexión a todas las cosas y las hace transformables unas en otras, convertibles y equiparables por esencia y solo distinguibles en su apariencia. Y es sobre estos cimientos metafísicos donde hundiría sus raíces el alma primitiva. De ahí el papel taumatúrgico desempeñado por el mago, el brujo o el chamán, para quien los arcanos de la realidad se desvelan al comprender la continuidad ontológica entre todos los seres y el carácter ilusorio de lo discontinuo y aparente, en cuyas redes caerían los pretendidos "sujetos de ciencia" o sujetos supeditados a una mentalidad presumiblemente "lógica" como la nuestra. Entre los primitivos, el alma significa mucho más que una estructura psicológica de la personalidad, o incluso más que aquello a lo que Aristóteles denominaba "alma" —"psique"—, concordante para él con la forma del cuerpo vivo, el principio vivificador que da orden, estructura y unidad funcional al "soma" de cada organismo.

Así pues, este principio de continuidad entre todas las cosas y la negativa ante la segmentación y afán roturador del ser en reinos u órdenes —no habría cabida para *phyla* o categorizaciones distintivas, ontológicamente hablando, entre el reino vegetal, mineral o animal— sirve de aproximación a esta peculiar mentalidad sobre el alma, que se resiste a ser explicada desde parámetros exclusivamente antropológicos. El alma, para un primitivo, ni es una forma de los cuerpos considerados previamente como vivientes —Aristóteles— ni un patrimonio exclusivo de la criatura racional —pensamiento religioso—, sino una fuerza reconocible en cuanto nos rodea, una esencia oculta en todas las cosas,

un trasfondo último y omniabarcante de la naturaleza. Natural y sobrenatural, material y espiritual, se funden, pues, bajo este concepto aglutinante —llámese *mana, imunu*, etc.— y conducente en nuestra opinión a las primeras formas de religiosidad humana.

Hasta tal extremo abarca esa fuerza mística y metafísica a toda la naturaleza que incluso los minerales o los entes presuntamente inertes para nosotros adoptan rasgos animatistas: los *nagas* hindúes creen en piedras mágicas o sagradas que simbolizan a ciertos antepasados, o rocas que fecundan y procrean —*aghusho*, *anagha*, etc.— (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 20). Es bien sabido cómo muchas tribus han atribuido usos apotropaicos o protectores a ciertos minerales —talismanes, amuletos—, o cómo han practicado litolatrías milenarias, a las que los indígenas se encomiendan para granjearse favores ultramundanos, perviviendo con gran predicamento en la cosmovisión tradicional de los pueblos aborígenes o en las culturas europeas desde el neolítico hasta el mundo céltico prerromano, por ejemplo.

Asimismo, con el mundo vegetal también ha entablado el indígena una muy estrecha relación, tomando a los bosques por "familias" y los árboles que los pueblan por parientes. Entre los maoríes, por ejemplo, se criticaría la tala de árboles desde el mismo momento en el que semejante práctica pudiera poner en peligro alguno donde more un *etengena* o clase de espíritu (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 22). Las tribus primitivas traban, pues, lazos filiales con los árboles y vegetales, viéndose ampliada su alma allende las fronteras de la pura animalidad. El alma primitiva trasciende los rasgos y contornos animales para tomar parte en las formas vegetales y minerales. Por eso, diferenciar entre un mundo orgánico e inorgánico, o escindir la esfera del ser en dos orbes, el de lo viviente y el de lo inerte, no tendría cabida bajo el pensamiento primitivo; su concepción animatista dota de vida y agencia a todo lo que existe, y no tanto de individualidad psíquica o "yo" sustancializado, puesto que cualquier cosa puede estar sometida a transformación, a un devenir de formas, desbordando así el principio lógico de identidad —donde A=A

y nunca a B o a su opuesto; uno puede ser lo otro, y la alteridad se infiltra así en el reino del ser—; o, *mutatis mutandi*, quebrando el principio lógico de no contradicción.

Ahora bien, mayor parentesco mantendría si cabe el ser humano con el animal en la mayoría de las tribus. Brujos y chamanes, sin ir más lejos, propenden a intercambiar formas con muchos animales: por ello se los representa como hombre-lobo, hombre-tigre, hombre-oso, hombre-cocodrilo, etc. Von Wissmann observa que es una creencia universal entre los africanos la metamorfosis del ser humano en animal (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 29). Los chamanes hablan el lenguaje de los animales y se comunican con ellos al igual que con sus parientes humanos. En las sociedades del Alcheringa, dicha continuidad entre animales y humanos se ve también reforzada por la creencia en la reencarnación: cada miembro de la tribu recapitularía la parte espiritual de su antepasado totémico, parte inmortal y continuamente heredada cada vez que nace un nuevo miembro en su seno. Como indica propiamente nuestro autor:

> […] el antepasado totémico, sea león, leopardo, cocodrilo, eucalipto, etc., no es simplemente el animal o la planta cuya existencia se constata en el medio en donde vive el grupo social. Es, tal como ha visto muy bien A. R. Brown, la esencia mística, a la vez individual y específica, de este animal o de esta planta; y es al mismo tiempo un ser de esencia humana. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 40)

Igualmente, subrayando su condición sobreabundante, añade poco después:

> Por otra parte, estos seres míticos, semihumanos y semianimales, pero al mismo tiempo suprahumanos y supraanimales, origen y sostén de los grupos sociales, son, como se sabe, las fuentes más ricas de fuerza mística de la mentalidad primitiva. Son los seres por excelencia, aquellos de quienes los otros derivan su propia realidad. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 41)

Y, en fin, tanto el arte como la mitología no harían sino expresar —plásticamente la primera, poéticamente la segunda— esas represen-

taciones colectivas mayormente zoomórficas y, en menor medida, también fitomórficas.

Con arreglo a lo anterior, Harpur ha ensanchado la noción de alma a toda una tradición oculta, en comparación con nuestra concepción canónica. A su juicio, el alma primitiva, traspasando los límites egoicos e invadiendo todo un espacio colectivo, compartiría significado con el *anima mundi* neoplatónico, el Inconsciente Colectivo junguiano o la mente cósmica de las típicas posturas pampsiquistas (*vid.* Harpur, 2013, pp. 19-36). Definitivamente, poco distarían todas ellas de esa fuerza mística universal que penetraría todas las esferas de la existencia para el primitivo, como propone Lévy-Bruhl desde su misma introducción.

Dimensión supraindividual del "yo" primitivo

Frente a la individualidad separada y autoclausurada construida en nuestra tradición occidental, el ser individual constituye en la mentalidad primitiva un polo estrechamente ligado al ser colectivo, por lo que la noción de alma aquí estudiada apunta indefectiblemente a su carácter supraindividual. Todo lo que acaezca a un individuo afecta e influye en la especie, ya que no existe segregación ontológica entre un "yo singular" y un "yo grupal", sino meramente fenoménica o apariencial. Atendiendo al autor francés:

> El primitivo no intenta siquiera representarse el número de este conjunto solidario de plantas o animales de una cierta especie actualmente viva. Para él constituye simplemente una multiplicidad indefinida que aprehende en su conjunto, como la de sus cabellos o la de las estrellas. No la piensa bajo la forma de una idea abstracta. Y sin embargo tiene la necesidad de representársela, puesto que la siente como real, más real incluso que los individuos de que se compone. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 48)

Esta representación colectiva común a plantas y animales que escapa al "yo" monádico y aislado recibe varios tratamientos: se la puede pensar como genio de la especie, como espíritu ancestral, como el jefe,

rey o tótem que otorga sentido y cohesión social a la tribu (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 51). Nos hallamos ante un pensamiento peninsular, y no insular, como bien lo habría dispuesto Morin para con el ser humano (*vid.* Morin, 2008, pp. 225-252). Lévy-Bruhl cita a Calonne-Beaufaict para ejemplificar con la cultura zande el tipo de sociedad que rehúsa cualquier manifestación de un "yo" individualista, ya que "todos los rituales, toda la educación zande tienden a integrar al individuo en la colectividad y a desarrollar en él cualidades paralelas a las de los otros individuos del grupo" (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 53). Esto no significa que cualquier individuo desempeñe en la sociedad el mismo papel, ya que las sociedades tradicionales se articulan por un orden jerárquico: los antepasados cuentan más aún que los vivos, y entre los vivos, se rinde mayor pleitesía al jefe del grupo, al adivino, al hombre medicinal o al brujo antes que a los demás, y ello debido en buena medida a su comunicación con los antepasados. En efecto, entre los individuos de varias culturas orales o sin escritura se ha venerado a los ancestros desde tiempo inmemorial:

> El antepasado mítico queda obviamente representado como un ser que posee la fuerza mística más intensa. Él es la reserva y la fuente por excelencia de mana. Posee pues, *ipso facto*, la facultad de aparecer tanto bajo una forma como bajo otra, o bien de participar de una manera constante en ambas formas a la vez. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 39)

Asimismo, en el lenguaje empleado por culturas muy diversas —melanesia, australiana, banara…— se delatan las relaciones de parentesco que regulan internamente a los miembros de la tribu y les hace tomar parte en la unidad de su clan, conforme lo ha estudiado Codrington (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 64). Palabras como "hijo", "hermano" o "padre" no quedan relegadas a su acepción consanguínea, no designan simplemente lazos de sangre, sino más bien los lazos espirituales identificativos de un clan. En cualquier caso, los lazos sanguíneos y filiales se aceptarían como tales y también en ellos intervendría la solidaridad consustancial entre los parientes más próximos. ¿Cómo reaccionaría un occidental ante la evidencia de que, entre los jíbaros, el hermano de un

difunto deba desposarse con la viuda de este, o ante la equivalencia ontológica entre suicidio y fratricidio? (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 76). Habría que postular en ambos casos la solidaridad espiritual y metafísica tematizada por Lévy-Bruhl. No asistiríamos a un "yo" aislado que sienta una especial empatía por sus allegados, conservando su individualidad intacta, sino que su propio ser se vería fuertemente determinado por el "yo" grupal. Se demuestra así que la noción de alma estudiada por Lévy-Bruhl se adecúa al modelo de representación colectiva legado por Durkheim, tal y como ha observado Anrubia (2008, pp. 5-6). Rubricando así un paradigma organicista, el clan o *Sippe*, la familia, alcanza unas cotas más sociales que sanguíneas. Toda injusticia debe ser reparada por encima de cualquier interés particular o inclinación afectiva. En efecto, Lévy-Bruhl pone en boca de Karsten lo siguiente:

> Se considera que los miembros de una misma familia están adheridos de una forma orgánica los unos con los otros, de suerte que uno representa a todos y todos representan a cada uno. Lo que sucede a uno de los miembros de esta unidad social les sucede de hecho a todos y la responsabilidad del acto de uno de ellos incumbe a todos ellos. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 87)

Por más extraño que pueda parecernos, culpables e inocentes no se diferenciarían en el fondo, por lo que, si un ancestro se enfureciera, podría desatar su ira sobre el auténtico individuo agente (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 87); igual que si antaño alguien sufriera un rapto o un homicidio, no importaría que lo pagara literalmente quien lo cometió, pues valdría con que esa venganza se cobrara moral y colectivamente, como un rito necesario para resarcirse la comunidad. Así quedaría el alma colectiva en paz consigo misma.

Este tipo de pensamiento conecta al primitivo con una urdimbre tejida en torno al conjunto y no a la parte, en torno al alma colectiva. Ni siquiera la manera como el indígena entiende la propiedad resistiría a esta cosmovisión animatista. Al igual que el jefe indio Seattle trasladara

en su carta manuscrita al presidente estadounidense Franklin Pearce,[8] se instaura un "*naturocentrismo*" crítico con la idea neoliberal de que los individuos puedan adueñarse de la tierra, roturarla y gobernarla para siempre. Únicamente el usufructo de la tierra es lo que el primitivo admitiría, pero nunca una idea soberana de propiedad, ya que ella no nos pertenece; y, además, dicho usufructo lo detentaría la colectividad, y no una personalidad aislada. Dicho por Lévy-Bruhl, "lo que puede ser concedido a los individuos y pasar de uno a otro es el disfrute del suelo y de la propiedad de sus frutos, así como también la de los árboles, pero nada más" (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 88). Se añade además la extrañeza que para los primitivos presenta cualquier acto de compraventa por parte del occidental (Lévy-Bruhl, 1985, p. 89): no podríamos según ellos desposeernos de un objeto —como si de una prenda se tratase— para transferirlo a otra persona, cuando, en puridad, la tierra no conoce ningún dueño y señor.

En última instancia, la supraindividualidad del alma lleva implícita una muy novedosa concepción sobre los números, contraria a nuestro *lógos* cuantificador:

> […] unidad, dualidad o pluralidad no son categorías o esquemas habituales de los objetos para su pensamiento en el mismo sentido que lo son para el nuestro. Nosotros estamos acostumbrados a la consideración abstracta de números y de sus relaciones. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 130)

Tampoco en cantidades coincide la cosmovisión primitiva con la nuestra, ya que lo uno puede ser doble, triple o, en definitiva, mayor que la unidad simple. Mediante participación, la parte y el todo quedan

8 Célebre resulta el episodio del jefe indio Seattle: "Esto lo sabemos: la tierra no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la tierra. El hombre no ha tejido la red de la vida: es solo una hebra de ella. Todo lo que haga a la red se lo hará a sí mismo. Lo que ocurre a la tierra ocurrirá a los hijos de la tierra. Lo sabemos. Todas las cosas están relacionadas como la sangre que une a una familia" (Seattle, 1985; consultado en https://bit.ly/3ciTXCs, el 28 de noviembre de 2021).

cohonestados bajo una experiencia metamórfica mayor, y lo que para el occidental se restringiría a simplicidad y unicidad, para el indígena se traduciría en complejidad y multiplicidad. El alma singular y personal, diferenciada, se torna así alma colectiva y comunitaria, supraindividual; en suma, una realidad eminentemente polimorfa.

El alma primitiva y sus trasposiciones imaginarias

Vaya por delante que ante esta cosmovisión primitiva se difuminaría todo presupuesto dualista antropológico. Para Lévy-Bruhl, el indígena no entendería que cercenemos la realidad en un orden material, visible, tangible y extenso al que por convención llamamos "corpóreo"; y uno inmaterial, invisible, intangible e inextenso que denominamos "espiritual". Según venimos sosteniendo desde el inicio, la fuerza principal que inunda todo cuanto existe —*mana, imunu*— brinda continuidad entre materia y espíritu, sobrepasando tan clásico pensamiento dicotómico, ontológico y/o antropológico. Así comprenderemos que lo espiritual pueda manifestarse sensiblemente y seguir preservando su condición espiritual, o que existan determinados cuerpos que bien pudieran reputarse "sutiles" (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 94).

Los límites que marca un primitivo para acotar su individualidad no coinciden con los nuestros. De igual modo, las huellas que un indígena deja en el suelo pertenecen a su individualidad tanto como los pies que las imprimen. En su yoidad importan sus pies junto con las huellas que estos dejan sobre el terreno; ambos van de la mano. Lo propio se podría decir sobre el esperma, los esputos, las uñas, el sudor, el cabello, los vellos de la piel, las ventosidades, las excrecencias o la orina; llevan infundidos el espíritu de su portador aun cuando este no se halle físicamente unido a ellos (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 95).

Junto con las partes del cuerpo, los objetos materiales también juegan un rol importante. Estos quedan impregnados de la personalidad y ánimo que les transfiere su creador, su usuario o portador (Lévy-

Bruhl, 1985 [1974], p. 109). Un atuendo sigue identificándose con quien lo viste por mucho que se lo quite, o una silla seguiría remitiendo a quien hubiera permanecido en contacto con ella, lo cual, para quien lo quisiera interpretar bajo parámetros cientificistas, se debería a una inexplicable acción a distancia muy propia del pensamiento mágico-animista —lo cual ya fue estudiado por Frazer cuando buscaba fundamentar la magia contaminante— (*vid.* Frazer, 1981, pp. 63-71). Las representaciones colectivas atañerían asimismo a minúsculas entidades espirituales —y, para nosotros, imaginarias o fabuladas— que pulularían dentro de los propios objetos, desencadenando así los efectos que nosotros atribuiríamos a causas visibles y verificables al uso, en coherencia con nuestra etiología científica.

Por otro lado, Lévy-Bruhl resalta las peculiares manifestaciones en las que se encarnaría el alma primitiva: la sombra o la imagen reflejada. La sombra, como se verá posteriormente, ha constituido desde las más remotas culturas un fenómeno llamativo, hasta el punto que se la habría equiparado con el principio vital o el alma. Allá donde aparece se la reconoce como un aspecto del alma: si por algún encantamiento o sortilegio se atrapara, quedaría capturada el alma; de la misma manera que si fuera devorada por alguna criatura, sería fagocitada parte de su propia alma (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 116-117).

Lo mismo que con la sombra, al ver su imagen reflejada en el agua o en cualquier otro medio el primitivo experimenta una identidad con su alma, mientras que nosotros tomamos la imagen, cuya realidad a nuestro entender guarda semejanza —no identidad— con el propio yo, por algo totalmente independiente y externo a este (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 129). La sombra no constituiría un segundo "yo" paralelo al primero, un especial y etéreo *alter-ego*, sino un aspecto distinto del primer "yo" (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 130).

Igualmente, existe para el primitivo una importante diferenciación: dualidad y dualismo. Dejemos hablar al antropólogo francés:

> Cuando el misionero afirma que la naturaleza del hombre es doble, ellos dan su consentimiento y lo dan con toda sinceridad. Pues mientras que la idea de un dualismo de sustancias les es desconocida, la de la dualidad del individuo les resulta en cambio perfectamente familiar. Creen en la identidad del hombre con su imagen, con su sombra, con su doble. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 172)

Efectivamente, al indígena le es extraño el dualismo antropológico de un cuerpo frente a un alma, cualesquiera que sean sus atributos; sin embargo, dan por supuesta la dualidad entendida como bipresencia, esto es, la existencia simultánea de una individualidad bajo dos coordenadas espaciales diferentes. Duplicidad, no dualismo, la asumirían los pueblos aborígenes como un hecho naturalizado: lo sobrenatural y lo natural, nuevamente, mantendrían una correlación ontológica indisociable.

No se aviene la concepción del indígena sobre la corporalidad con la que habitualmente nos hemos familiarizado en occidente, menos aún desde las coordenadas de un paradigma materialista. Una buena prueba de esto la conforma la bipresencialidad del individuo, emparentada con el tema del doble. Un indígena puede visualizar a su doble en animales como el guepardo o el lobo —de ahí las creencias en hombres-lobo u hombres-guepardo que aún subsisten entre algunas culturas primitivas—. La deslocalización del propio "yo" o fenómeno de bipresencia se postularía, según nuestro autor, para explicar que el individuo pueda existir a la vez en dos lugares distantes: por ejemplo, cuando una bruja está durmiendo a la par que volando por la noche no existe un original y una copia, sino que para un primitivo ambas representarían la misma bruja (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 143).

En este mismo sentido, Campbell ha relatado varias historias donde se acredita cómo, durante los sueños, los chamanes proyectan su "yo" en un doble onírico, lo que explicaría el vuelo chamánico, el viaje hacia el reino de los muertos y los espíritus ancestrales, con los que puede conversar (Campbell, 2005, pp. 237-385). Concretamente, el

Otro Mundo o mundo de los muertos conforma el reverso del plano de existencia de los vivos, sobre el que ha llamado la atención Harpur para enfatizar cómo se entrecruza este mundo con el de ultratumba y cómo el uno, cual espejo, reflejaría al otro, guardando ambos entre sí un paralelismo inverso (Harpur, 2013, p. 213). Otro tanto cabría decir sobre las máscaras totémicas, desde las que el chamán columbraría la parte humana que presentarían los animales, encarnaciones o reencarnaciones de antepasados o miembros de un clan. Departiendo sobre los *tjurunga* o bramaderas australianas, afirma Lévy-Bruhl:

> Todo hombre tiene, pues, dos cuerpos, uno de carne y hueso y otro de piedra o de madera. Esta dualidad aparente no excluye la individualidad, compatible según la mentalidad primitiva, con el hecho de que un mismo ser esté presente a la vez en dos lugares diferentes. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 160)

Resulta interesante advertir sobre la muy estrecha ligazón entre el individuo y el antepasado totémico, que, de algún modo, se presenta también como doble suyo. La participación del "yo" se extiende a la de su antepasado sin que por ello se confunda con él. Mantienen el apropiado orden jerárquico, pero, de alguna manera complicada de encajar por nuestra mentalidad, el antepasado totémico deviene una de las fuentes principales del doble para cualquiera de los individuos pertenecientes al clan. Es simultáneamente la experiencia emocional, mística y axiológica la que, en fin, aquí se manifiesta. Según Anrubia:

> El antepasado forma parte del sujeto, los otros del grupo son parte del sujeto, la imagen de uno es parte del sujeto... y toda esa unión íntima se funde por el elemento religioso que provoca y lleva consigo todo el aparejo emocional de la conciencia colectiva, junto con la cosmovisión moral y valorativa de esa sociedad. (Anrubia, 2008, p. 11)

Amén del cuerpo, el alma y el doble del alma, Lévy-Bruhl detecta en el nombre otra de las representaciones peculiares para designar lo que el primitivo concibe con la noción estudiada; por ello, el recién nacido aún no se reconoce íntegramente como humano, aún no ha entra-

do a formar parte del grupo. El nombre le dota de la necesaria catadura ontológica, le infunde reconocimiento y presencia comunitaria.

Análisis comparado entre el concepto de alma primitiva en la obra de Lévy-Bruhl y en el Antiguo Egipto

Como se ha visto en epígrafes previos, el concepto de individuo en la mentalidad primitiva es múltiple (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 113), albergando entre otros elementos el cuerpo físico, el "alma", el principio vital, la sombra y el nombre, los cuales se solapan en ocasiones unos con otros en las explicaciones de los propios encuestados. A pesar de las considerables distancias geográficas entre muchos de estos grupos, este patrón se repite en lo esencial sin notables cambios. Del mismo modo, el enorme lapso de tiempo existente entre nuestro presente y la época en que la tradición religiosa egipcia existió no es obstáculo para observar que la población nilótica se autorrepresentó prácticamente con estos mismos aspectos, que de nuevo se entremezclan en algunos textos: el cuerpo físico, *djet*; el "alma", *b3*;[9] el principio vital, *k3*; el *akh*;[10] la sombra, *šwt*; y el nombre, *rn* (*vid.*, Assmann, 2005, pp. 87-112; Adams, 2007; Hays, 2011, pp. 76-77); en las siguientes páginas, haciendo uso de la antropología como recurso comparativo, se confrontarán algunos de estos elementos de la escatología primitiva con los presentes en el Antiguo Egipto.

9 Este término guarda bastantes similitudes con nuestro concepto de personalidad, en tanto que recoge los atributos no físicos que hacen único a un ser humano. No obstante, *b3* también hace referencia al poder en tanto que capacidad, y por extensión se empleaba para con los dioses. A la muerte del individuo, el *b3* seguía con vida, teniendo entre sus misiones la de reencontrarse con el *k3* en el más allá. Por ello, entre otros motivos, el *b3* solía representarse con la forma de un ave de cabeza y brazos humanos.

10 En los primeros momentos, se consideró que este era resultado de la unión del *b3* con su *k3*, habitando el inframundo sin más cambios. Se solía representar con forma de *shabti*.

El cuerpo - *djet*

El primero de estos componentes se trata del cuerpo físico, del que se desarrollan aquí unas breves notas. Acerca del papel dado por las poblaciones primitivas, Lévy-Bruhl (1985 [1974], pp. 271-273) declara que es considerado el soporte para albergar la vida de los individuos, enfatizando la necesidad de su conservación para que el difunto pueda disfrutar de todas sus cualidades. Por este motivo, es tremendamente frecuente que en ellas se rehúsen enérgicamente las amputaciones:

> […] el primitivo, en general, no quiere oír hablar de amputación. Consentirá, a veces incluso con desidia, en recibir cuidados del médico blanco. Pero rehusará enérgicamente los del cirujano. Pues toda mutilación sufrida en esta vida repercutirá en el cuerpo del muerto. Ahora bien, hay un interés capital en presentarse en el más allá sin desgracias físicas y, sobre todo, con todos los miembros. "Un día un maorí se fracturó gravemente el brazo. Se le transportó al hospital más próximo. Pero rehusó dejárselo amputar si su padre no consentía. El viejo, una vez consultado, fue presa de un furor espantoso, alegando que su hijo tenía necesidad de su brazo en el otro mundo y que, por tanto, más le valía morir con tal que los conservara, puesto que no se le podría enviar cuando ya no estuviera allí". Las observaciones de este género son innumerables. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 272)

Por lo que respecta al Antiguo Egipto, es bien sabido que el cuerpo, *djet*, tenía la misma consideración que la acabada de anotar, e igualmente se requería su preservación, en este caso mediante la momificación, sobre la que no es necesario profundizar en estas líneas, para que el difunto pudiera realizar su tránsito al más allá y aprovechar sus características.

La sombra - *šwt*

Acerca de la "sombra", Lévy-Bruhl (1985 [1974], pp. 113-116) reconoce que, para la mentalidad primitiva, este concepto y el de alma presentan en ocasiones solapamientos, lo que dificultó enormemente su

comprensión para autores como Codrington y Callaway, dos misioneros anglicanos que trataron de ajustar esta y otras ideas a su concepción judeocristiana como un ente distinto del cuerpo que lo abandona tras el fallecimiento. Para el primero, la referencia a una sombra como parte del alma no sería otra cosa que un uso figurado y visible de esta última, en tanto que para los primitivos —al menos los indígenas de la Melanesia a decir de Codrington—, "pensar [...] equivale a ver. Lo que ha sido pensado debe tener, pues, la forma bajo la cual ha sido pensado" (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 114-115). Por su parte, para Callaway, sombra y alma serían términos sinónimos, aunque para poblaciones como los zulús, el empleo del primero se haría de manera literal como consecuencia de un envilecimiento de espíritu y una pérdida de noción del alma tal y como la entiende la concepción judeocristiana (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 115-116). Frente a ambas nociones, Lévy-Bruhl asume que dichos autores están parcialmente en lo cierto, tanto en el sentido figurado como en el literal del concepto de sombra que manejan, pero, eso sí, desprendido de cualquier regla de correspondencia con el concepto occidentalizado de alma:

> [...] este "principio de vida", al igual que las demás pertenencias del mismo género estudiadas más arriba, no es propiamente ni material ni espiritual. Con matices diferentes según las diversas sociedades, implica a la vez un objeto que para nosotros es completamente material, por ejemplo, la sombra proyectada en el suelo, la imagen reflejada en el agua, etc. -y asimismo virtudes místicas inseparables de este objeto y que son las que le dan importancia a los ojos de los primitivos. En este sentido es justo decir, con Codrington, que la sombra no es solo para ellos una porción de superficie más oscura que la que le rodea y que reproduce la forma del cuerpo iluminado, sino que es también el "alma", es decir, la "vida" o el "principio de vida" del individuo. Pero no es menos verdad, como lo ha visto Callaway, que este "principio", esta "alma", se confunde con la sombra en sentido literal, en sentido físico. El primitivo no tiene necesidad como el misionero, para representarse el alma, de oponer una de las concepciones a la otra. No tiene la menor idea ni el menor presentimiento de que se tenga que elegir entre estas dos concepciones. Por ello tampoco puede decirse que las confunda

> puesto que nunca las ha distinguido. Es ello lo que hace tan difícil al misionero comprender al primitivo y ser comprendido por él. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 116)

Un ejemplo de lo expuesto es la idea de sombra como pertenencia esencial de la vida de los nativos de Florida, citado por el propio Codrington. Según esta, ninguno de sus habitantes quería pasar por un recinto con agua sagrada —*vunuha*— cuando el sol se hallaba lo bastante bajo como para que sus sombras se proyectasen sobre la superficie del agua, pues en ese caso el difunto que habitaba allí se las quitaría. Asunto similar ocurría en las islas Banks, donde unas alargadas piedras conocidas como “muertos caníbales” —*tamate gangan*— tenían la capacidad de matar a quien pasase su sombra por encima de ellas (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 114). También Smith y Dale reflexionaron acerca de este concepto y de la posibilidad de que los jefes *ba-ilas* creyeran que los brujos podían robar la sombra de los humanos y, con ello, hacer que perecieran. Sin embargo, dejaron claro que el “yo” y la sombra no son un único ser, del mismo modo que la sombra a la que aquí se alude no es una cosa que se ve cuando alguien está a plena luz del día (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 116). De nuevo en su excurso sobre el alma, el antropólogo francés recurre a Codrington cuando hace referencia al término *niniai* dentro de la lengua de Mota, la cual significa sombra y reflejo, mediante los cuales se puede herir la integridad de un humano, pero que no se emplea nunca como sinónimo de alma (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 119).[11]

La traslación del concepto de sombra manejado por Lévy-Bruhl encuentra igualmente fácil acomodo al Antiguo Egipto, donde se creía que la sombra (Shaw y Nicholson, 2002 [1995], p. 267), *šwt*, en tanto que nadie puede desprenderse de ella, albergaba algo de la esencia de su portador (Adams, 2007; Mantellini, 2007; Lekov, 2010; Régen,

11 Para más ejemplos similares (*vid.* Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 123-128).

2012).[12] Esto explica que, en un primero momento, a la sombra humana se la denominara como a la de cualquier otro objeto (Mantellini, 2007, p. 1238).[13]

En el caso egipcio, desde el punto de vista escatológico la sombra podía considerarse positiva o negativa (Lekov, 2010, pp. 43-45). Si ocurría lo primero, podía ser divinizada tras el juicio al difunto, acompañando al *ba* como condición necesaria para conseguir la perfección del fallecido en el Más Allá (Mantellini, 2007, p. 1239). En este sentido, la mayoría de las viñetas que representan el Encantamiento 92 del Libro de los Muertos muestran la entrada de la tumba o la capilla funeraria y una representación del *b3* volando hacia la puerta o saliendo de ella junto a la sombra del muerto —papiro BM 9949 Ap; papiro Boulaq 21 Cc; papiro Turín 1791=Lepsius 1842; papiro Ani BM 10470—. En otras ocasiones, la imagen del difunto es sustituida por una sombra negra. Es el caso de los papiros Neferubenef, Neferenpet, Anchesenmwt y de las TT219 y TT290, todos ellos datables entre la XVIII y la XXI Dinastías (*ca.* 1550-945 a.C.). En caso contrario, si la sombra albergaba algún resquicio de maldad, dado que podía perturbar a los vivos, provocándoles incluso la muerte, se le reservaban dos posibles finales. Por un lado, en las inscripciones egipcias se pide que se selle su figura en el interior de la tumba imposibilitando su salida (Lekov, 2010, p. 45). Por otra parte, tras el juicio al *b3*, la sombra podía ser decapitada y/o devorada por Ammit (Mantellini, 2007, pp. 1239-1240) o por otros monstruos del inframundo.[14] De ello ha quedado testimonio en varios pasajes egipcios al menos desde el II milenio a.C.:

---

12 Para un similar empleo de las expresiones en latín *umbra*, en castellano “tener buena/mala sombra” y en árabe “sombra ligera/pesada” (*vid.* Ruggieri, 2009).

13 Frente a esta explicación, otros autores han propuesto que la sombra del difunto, dado que en ocasiones se representó a tamaño pequeño y/o como una figura negra, habría simbolizado el renacimiento —niño pequeño— y la muerte —color negro— del fallecido (*vid.* Manniche, 1979, p. 17; Lekov, 2010, p. 50).

14 En la concepción primitiva, el cadáver del difunto podía en ocasiones ser mutilado, incluyéndose en esta acción su decapitación, para que el muerto no fuera

¡Oh Atum que resides en la Gran Morada, Señor de las Enéadas, sálvame de aquel dios que vive gracias a la matanza, que tiene faz de perro y piel de hombre! Es el guardián de los meandros del Lago del Fuego, engulle las sombras, despedaza los corazones, inflige heridas, pero sin ser visto. (*Textos de los Sarcófagos* IV, 310-315; Scandone, 1991, p. 30)

¡Vuestros cuerpos deben ser sometidos a suplicio con el cuchillo que atormenta, vuestras almas aniquiladas, vuestras sombras holladas, vuestras cabezas mutiladas! ¡No os mantengáis derechos, sino posad sobre vuestras cabezas! ¡No podéis huir, no podéis poneros a salvo! (*Libro de Amduat* 189, 1-7; Scandone, 1991, p. 34)

Esta relación entre el inframundo, las sombras y partes del cuerpo mutiladas —entre ellas especialmente la cabeza—, se encuentra también en la fórmula 335 del Libro de los Muertos, donde los pecadores son introducidos en enormes calderos ubicados en el "Lugar de Aniquilación". Era en esta región del inframundo, la más tenebrosa y caótica de ultratumba, donde actuaba Ammit, un monstruo antropófago mezcla de los tres animales más temidos y mortíferos del área nilótica: el cocodrilo, el felino y el hipópotamo. Allí, los calderos eran empleados para cocer cabezas, corazones, cuerpos, almas y sombras de los perversos. En relación con esta circunstancia, otro detalle de especial interés sobre las sombras deriva de los recursos empleados por los artesanos egipcios a la hora de representarlas. Lo habitual es que estas fueran pintadas totalmente de negro, lo que a veces supuso que se dibujara junto al difunto una efigie de este color en la misma postura que aquél (Riggs, 2006, pp. 134-136 y 146) (figura 1, 1-2). En algunas ocasiones, estas sombras aparecen tanto dentro como cerca de un caldero que Ammit se dispone a consumir (figura 2, 1). En otros ejemplos, el aviso de un posible castigo por parte de la devoradora era recreado con una escultura de rasgos leoninos que tenía una cabeza negra bajo sus patas (figura 2, 2). También existen casos en los que las sombras aparecen directamente en las fauces de la bestia mientras otras suplican no ser engullidas con las manos levantadas (figura 2, 3).

peligroso para con los vivos (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 227-228).



Figura 1. Representaciones de la difunta y de su sombra: 1) Pared oeste de la antesala de la tumba-casa 21 de Tuna el-Gebel (siglo I d.C.) (Riggs, 2006, p. 135). 2) Pared este de la antesala de la tumba-casa 21 de Tuna el-Gebel (siglo I d.C.) (Riggs, 2006, p. 136).



Figura 2. Representaciones de Ammit junto a las sombras: 1) Pared A-B de la Tumba Bissing de 1897 —Akhmim— (siglo I d.C.) (Régen, 2012, p. 636). 2) Fragmento del cartonaje de una momia de aire helenístico con escena del juicio ante Osiris. Puede observarse la sombra del difunto debajo de la balanza y la cabeza de una sombra idealizada ante las patas delanteras de Ammit a la derecha (siglo I d.C.) (Museo Grecorromano de Alejandría, nº inv. desconocido) (Riggs, 2006, p. 146). 3) Escenas funerarias representadas en un lienzo con aire grecorromano. En la parte inferior izquierda Anubis asiste al difunto sobre el lecho funerario. En la parte superior derecha hay detalles de la balanza para el juicio ante Osiris. En la esquina superior izquierda se observa a Ammit devorando sombras suplicantes —Saqqara— (siglo I d.C.) (Museo Egipcio de Berlín, nº inv. 11652) (a partir de Régen, 2012, p. 634, fig. 6 y p. 635, fig. 6 bis).

El doble - *k3*

La creencia en que una persona pueda ser a la vez una, dos o varias es algo que a la mentalidad primitiva no le sorprende. Dentro de este carácter plural, normalmente tiene cabida la existencia de un principio vital que se manifiesta como un "doble". Describir este concepto es ciertamente complejo, ya que su definición por parte de las sociedades descritas por Lévy-Bruhl (1985 [1974], pp. 118-132) se encuentra llena de aristas y matices que dificultan ofrecer una síntesis homogénea para todos los casos; más si cabe cuando los términos empleados por los propios entrevistados en el seno de estas poblaciones presentan límites difusos, no solo por la problemática inherente a su traducción, sino porque los mismos encuestados muestran en ocasiones dudas a la hora de racionalizar sus ideas. A pesar de dichas dificultades, es una idea bastante extendida en la mentalidad primitiva la existencia de una fuerza vital diferente al concepto cristiano de alma, que se manifiesta tanto dentro como fuera de cada individuo.

Un primer ejemplo, recogido por Best, procede de los maorís de Nueva Zelanda. En su lengua existen términos escatológicos para sombra, imagen, doble. Es el caso de *wairua*, empleado en ocasiones como sombra, en otros contextos como imagen inmaterial cualquiera y también como principio vital. Bajo esta última acepción, *wairua* parece presentar dos aspectos: (1) es una cualidad inmaterial que sobrevive al cuerpo físico y (2) a veces ciertas prácticas mágicas pueden destruirlo causándose con ello la muerte de dicho cuerpo (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 123-124).

En otras ocasiones, el concepto de "doble" puede aplicarse en los humanos de manera extrasomática a objetos y animales. Siguiendo de nuevo a Codrington, es el caso de lo observado en el idioma mota, una lengua hablada en la isla homónima perteneciente a las Islas Banks de la República de Vanuatu, en el sur del Océano Pacífico. En ella existen dos términos que se complementan y que designan la existencia de un doble: de un lado *atai*, "sombra, reflejo", de otro *tamaniu* usado como

"parecido, retrato". Bajo el primero, se designa el reflejo, en tanto que doble de una persona. Se entiende que dicho *atai* prospera, padece, vive y muere junto al individuo. Con el segundo, se hace referencia al doble que solo tienen determinadas personas que encuentran una relación especialmente fuerte entre sí y ciertos animales o elementos en la naturaleza, con los que ellas mismas o la comunidad sienten que están íntimamente relacionadas. Hasta tal punto esto es así que, si el animal muriera o el objeto se rompiera, el humano igualmente fallecería, no de modo físico, sino espiritualmente (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 119-120). En palabras del autor francés:

> Dejemos de lado la idea de alma, que pertenece, por completo, a Codrington. De hecho, esa idea es extraña a los indígenas, por lo menos bajo la forma en que este la formula; si esa idea se introduce en las representaciones de estos primitivos termina por convertir a estas todavía en menos inteligibles. De los textos que acaban de citarse se desprende simplemente: *a)* la existencia de un "segundo yo", ser un objeto misteriosamente unido con el hombre; *b)* la solidaridad mística de este ser u objeto con el individuo que vive y muere al mismo tiempo que él; *c)* la definición de este ser u objeto como *atai*, *tamaniu*, *niniai*, *nunuai*, *nunu*, es decir, como sombra, reflejo, imagen, eco, doble. En este punto resulta difícil adaptarse a la mentalidad primitiva. Si estas representaciones comportasen netamente la dualidad del hombre y de su *atai* o *tamaniu,* etc., por estrecho que fuera el lazo entre sus destinos, podríamos, si no comprender, por lo menos admitir a la vez su distinción y su solidaridad. Si implican por el contrario una identidad completa, podríamos también resolver la dificultad. Pero parece que esa representación a la vez afirma esa identidad y al mismo tiempo la niega.
>
> Esto constituye como se sabe un rasgo característico del pensamiento regido por la ley de participación. Para la mentalidad primitiva, dos entidades pueden constituir un único ser. En el caso presente, el *atai* o *tamaniu* parece un ser distinto del individuo y al mismo tiempo se confunde con él. En el fondo de la representación de las pertenencias del individuo, hemos hallado una consustancialidad mística entre ellas y él. Eso mismo reencontramos en el fondo de la representación de su sombra, de su reflejo, de su doble, etc. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 119)

Para el pensamiento occidental, la semejanza consiste en una relación entre dos entidades: una persona y su imagen en una fotografía, una persona y su reflejo en el agua, una persona y su sombra, etc. Sin embargo, para la mentalidad primitiva la imagen no es una reproducción del original distinta de él, sino consustancial al individuo. Es precisamente este matiz el que dota de sentido, entre otras cosas, a la magia simpática (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 129). De igual modo, los alimentos y objetos también tienen su doble, siendo dichos dobles de los que disfrutan los difuntos cuando se les ofrendan y se depositan en sus tumbas (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 239).

Por su parte, la existencia de un concepto equiparable a la idea de "doble" aquí descrita se encuentra en el Antiguo Egipto bajo la noción del *k3* (Shaw y Nicholson, 2002 [1995], p. 146). El interés que ha generado su figura en los últimos dos siglos y las diferentes acepciones propuestas para explicarla sobrepasan con creces los límites de extensión del presente trabajo (*vid.* Boshakov, 1997, pp. 123-132, con bibliografía asociada). No obstante, habitualmente, aunque no sin problemas dada la complejidad para definirlo, el *k3* ha sido entendido como el principio vital, la sustancia que permite diferenciar a una persona viva de una fallecida. Esta fuerza vital venía a la existencia en el mismo momento en que el egipcio nacía, teniendo la consideración de su "doble" (Boshakov, 1997, pp. 152-154) y siendo representado artísticamente como una figura humana de pequeño tamaño de pie junto al ser vivo. Tras la muerte de un individuo, el *k3* continuaba con vida, requiriendo ser nutrido con el *k3* de alimentos y bebidas. Detalle interesante es que, en ocasiones, y de acuerdo con la tradición elefantina, Khnum, en tanto que dios creador, era mostrado modelando el *k3* del mismo modo en que daba forma a los cuerpos de la humanidad (figura 3).

El nombre - *rn*

La importancia del nombre en las poblaciones primitivas queda igualmente de manifiesto en la obra de Lévy-Bruhl (1985 [1974], pp. 177-

181). Según su mentalidad, un recién nacido no era considerado vivo en su totalidad desde el instante de su concepción. Parafraseando a Van Wing:

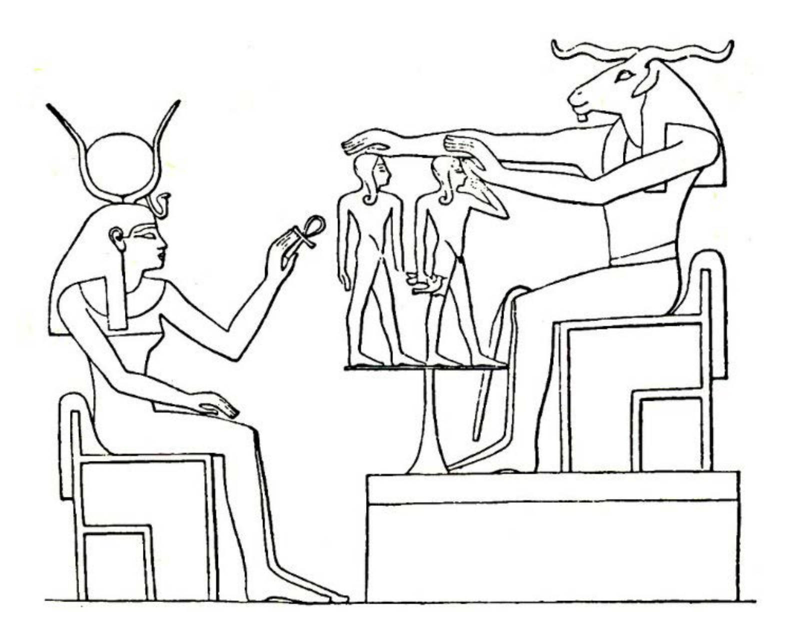


Figura 3. Creación del cuerpo de Amenhotep III y su *k3* a manos del dios Khnum en su torno de alfarero. Sala de los nacimientos del templo de Luxor (XVIII Din.) (Ilan y Rowan, 2019, p. 261).

> Un recién nacido no es un *nuana*, un niño, no es más que un *kimpiatu*. Le falta un nombre para ser *nuana* completo. *Kimpiatu* significa oruga o crisálida. [...] El nombre, en la concepción de los bampangus [etnia que habita la región administrativa del Bajo Zaire, entre el Inkisi y el Kwango], debe añadirse a los tres elementos de que se compone el niño cuando viene al mundo, es decir, el cuerpo, el alma y el doble del alma; estos tres elementos solo forman un *kimpiatu*, una crisálida; el nombre añadido forma un *nuana muntu*, un niño del hombre. El nombre no es pues una simple etiqueta. Es un elemento constituyente de la personalidad y un símbolo característico e individualizante. (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], p. 178)

La incorporación del bebé al seno del grupo requiere por norma general de un tiempo prolongado, hasta el punto de que, para los kayans de Borneo, sin nombre el niño no cuenta como miembro de una familia. Cuando ese momento llega, tienen lugar diversas ceremonias según las sociedades analizadas. Comúnmente, entre todas ellas la más importante es nombrar al infante, que puede recibir el antropónimo de un antepasado por sus características físicas o gestuales. Solo a partir de entonces se le integra de pleno derecho en la comunidad. Como el propio Lévy-Bruhl recuerda, se trata de "'descubrir' cuál es su nombre, es decir, cuál es el miembro de la familia que revive en él" (Lévy-Bruhl, 1985 [1974], pp. 180-181). De este matiz se desprende, siguiendo la opinión de Van Wing, que dar nombre a un niño no es simplemente otorgar una etiqueta con la que hacer referencia a su persona, sino generar un distintivo "individualizante" que le dote de unas cualidades concretas que marquen su personalidad.

Detalles similares se conocen en el Antiguo Egipto acerca del nombre, *rn*, donde fue considerado otro de los elementos básicos en la configuración del individuo. El nombre fue tratado como parte viviente de cada persona, asignado inmediatamente al nacimiento de esta para que pudiera existir en plenitud. Este asunto no hay que entenderlo en sentido metafórico, sino metafísico; de ahí que guardara estrechas conexiones con el *k3*, hasta el punto de que en época ramésida esta misma palabra fue empleada para designar el término nombre (Boshakov, 1997, pp. 154-157).[15] Ejemplo de ello es que el recuerdo perdurable del antropónimo de alguien tras su muerte era entendido como la continuación de su esencia vital, por lo que en ocasiones algunos faraones se afanaban en destruir todas las imágenes y cartuchos posibles de determinados antecesores en el cargo, realizando con ello una verdadera *damnatio memoriae* (Shaw y Nicholson, 2002 [1995], p. 194).

15 Resulta sugerente que, del mismo modo que en maorí y en mota los significados de las palabras sombra y doble/principio vital se solapan, en egipcio ocurriera lo mismo en ocasiones entre nombre y doble/principio vital.

Conclusiones

Tras todo lo expuesto en apartados anteriores, se colige la importancia del paradigma al que se adscribe la mentalidad primitiva en el origen de las creencias religiosas, diferente al predominante en la tradición occidental contemporánea, y próxima a la espiritualidad egipcia, sin que exista solución de continuidad estricta entre ambas.

Mediante la información aportada por Lévy-Bruhl acerca de la noción de alma primitiva, se hace preciso insistir en la interpretación, desde parámetros no exclusivamente occidentales, del pensamiento emergente de este tipo de poblaciones. Así, podremos promover una lectura más lúcida y apropiada sobre los posibles fundamentos metafísicos y antropológicos del ser humano, y sus manifestaciones en el complejo y rico fenómeno de la religión.

Esta cosmovisión primitiva no agota sus posibilidades interpretativas dentro de las comunidades ágrafas. El caso egipcio aquí analizado demuestra que poblaciones con un largo legado escrito y una conformación religiosa no exclusivamente animatista, pueden seguir manteniendo e implementando un ideal de alma estrechamente vinculado con el propuesto por Lévy-Bruhl. Asimismo, el registro arqueológico y textológico de otras poblaciones coetáneas dentro del marco mediterráneo y próximo-oriental podría interpretarse en sentido análogo. Resta, por tanto, seguir explorando la aplicabilidad de estas ideas a dichas comunidades en detrimento de las hipótesis dualistas —cuerpo/alma— que se han venido planteando habitualmente.

Referencias bibliográficas

Adams, C. (2007). Shades of Meaning: The Significance of Manifestations of the Dead as Evidenced in Texts from the Old Kingdom to the Coptic Period. En M. Cannata (Ed.), *Current Research in Egyptology 2006: Proceedings of the Seventh Annual Symposium* (pp. 1-21). Oxbow Books.

Anrubia, E. (2008). Acercamiento a la noción “cognoscitiva de representación colectiva”. El caso histórico de Lévy-Bruhl. *Gazeta de Antropología, 24*(2). https://bit.ly/3qMhQKS

Assmann, J. (2005). *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Cornell University Press.

Boshakov, A. O. (1997). *Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom*. Harrassowitz Verlag.

Campbell, J. (2005). *Las máscaras de Dios: mitología primitiva*. Atalanta.

Cantón Delgado, M. (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel.

Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.

Frazer, J. G. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica.

Gómez Peña, A. (2017). Tras las huellas de lo sagrado: un repaso crítico por las propuestas darwinistas para explicar la conducta religiosa. *’Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, 22*, 203-220. https://doi.org/10.5209/ILUR.57413

Harpur, P. (2013). *La tradición oculta del alma*. Atalanta.

Hays, C.B. (2011). *Death in the Iron Age II and in First Isaiah*. Mohr Siebeck.

Horton, R. (1980). *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*. Anagrama.

Ilan, D., y Rowan, Y. (2019). Expediting reincarnation in the fifth millennium BCE: interpreting the Chalcolithic ossuaries of the Southern Levant. *Oxford Journal of Archaeology*, *38*(3), 248-270. https://doi.org/10.1111/ojoa.12171

Keck, F. (2008). *Lucien Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*. CNRS Editions.

Lekov, T. (2010). The Shadow of the Dead and its representations. *The Journal of Egyptian Studies*, *3*, 43-61.

Lévy-Bruhl, L. (1985 [1974]). *El alma primitiva*. Península.

Lévi-Strauss, C. (1984). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

Malinowski, B. (1929). Review of the “Soul” of the Primitive by Lucien Lévy-Bruhl. *Journal of Phylosophycal Studies, 15*(4), 421-422.

Manniche, L. (1979). The Complexion of Queen Ahmosi Nefertere. *Acta Orientalia*, *40*, 11-19. https://doi.org/10.5617/ao.5115

Mantellini, E. (2007). L’ombre pour les Anciens Égyptiens. En J.C. Goyon y C. Cardin (Eds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists* (pp. 1237-1242). Uitgeverij Peeters.

Mercier, P. (1974). *Historia de la antropología*. Península.

Morin, E. (2008). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Kairós.
Régen, I. (2012). Ombres. Une iconographie singulière du mort sur des "linceuls" d'époque romaine provenant de Saqqâra. En A. Gasse, F. Servajean y C. Thiers (Eds.), *Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier* (pp. 603-648). Université Paul Valéry.
Riggs, C. (2006). *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*. Oxford University Press.
Ruggieri, L. (2009). Una propuesta sobre el origen de la expresión buena sombra. *Revista Electrónica de Estudios Filológicos, XVII*.
Scandone, G. (1991). El más allá en el Antiguo Egipto. En P. Xella (Ed.), *Arqueología del Infierno. El más allá en el mundo antiguo próximo-oriental y clásico* (pp. 11-43). Ausa.
Service, E. R. (1984). *Los orígenes del Estado y de la civilización. El proceso de evolución cultural*. Alianza.
Shaw, I., y Nicholson, P. (2002 [1995]). *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. The American University in Cairo Press.
Sinha, V. (2007). The Conceptualization of "Primitive Mentality": Reading Lucien Lévy-Bruhl and Franz Boas as Methodologists. *Asian Journal of Social Science,* 35(4-5), 681-708. https://doi.org/10.1163/156853107X240387
Sújov, A. D. (1968). *Las raíces de la religión*. Grijalbo.
Trigger, B. C. (1992). *Historia del pensamiento arqueológico*. Crítica.

De las técnicas corporales a la signografía. Una comparación corporal, textual y gráfica en el campo religioso de las Pascuas de los ranchos de Puna de Potosí, Bolivia[1]

Paola Daniela Castro Molina[2]

Introducción

Dentro del calendario litúrgico católico la Semana Santa es una de las celebraciones relevantes del catolicismo, puesto que rememora la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Es así cómo la Iglesia dispone una serie de rituales que van desde liturgias, lavados de pies y procesiones entre otros. En el caso de los ranchos[3] de San Luis y San Miguel de Laja del departamento de Potosí —Bolivia—, los comunarios

1 El presente ensayo se basa en la ponencia del mismo nombre presentada en el IV Encuentro Latinoamericano de Investigadores/as Sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas, en Lima, Perú en agosto de 2021. Agradezco a los comunarios de los ranchos de San Luis y San Miguel de Laja por su hospitalidad y la amabilidad de compartir su celebración. De la misma forma, a la *mastra* Beatriz Ocampo, su hija, Lic. Victoria Rivera, por compartir otros detalles de las Pascuas. Finalmente, a Andrea Chamorro, *Ph. D.* por la guía teórica y sus sugerencias.

2 Maestranda del Programa de Magíster en Antropología de la Universidad de Tarapacá —Chile—. pdcasmol5@hotmail.com

3 Los ranchos o secciones "[…] son unidades territoriales que forman parte de las comunidades, allí existe una relación de parentesco familiar, donde los nombres hacen referencia a lugares de origen tradicional, como *janaj wasi* que significa casa en arriba" —Viceministerio de Planificación y Coordinación del Estado Plurinacional de Bolivia, s.f.—.

la conocen como “Pascuas” y rememoran a “Jesús enfermo” o “Jesús dolido”, aludiendo a la pasión de Cristo, que, a su vez, implica el cumplimiento de disposiciones sociales y comunitarias, y, además, de una serie expresiones corporales y movimientos propios del contexto del ritual católico, del requerimiento organizativo y de los roles de los creyentes.

Las Pascuas comprende el periodo de Cuaresma, en el que las *mastras,*[4] mujeres elegidas por la comunidad, reunían a los niños para enseñarles los rezos católicos —Padre Nuestro, Credo, etc.— (Castro y Garcia, 2017). Para este propósito, décadas atrás, empleaban las *llut’asqas,*[5] piezas de cuero o papel que llevan inscripciones gráficas policromas que representan las oraciones (figura 1);[6] en zonas aledañas como las comunidades de San Lucas de Chuquisaca, las *llut’asqas* corresponden a discos de barro en la que sus signos son figuras modeladas y objetos incrustados —huesos, trozos de tela, flores, etc.— (figura 2). Ambas formas fueron reportadas en distintas zonas de los Andes bolivianos (Ibarra, 1953; Sánchez y Sanzetenea, 2000; Garcés, 2014).

Bajo este panorama, primero, esta celebración ocasiona que los cuerpos de los comunarios tomen ciertas posturas, movimientos, expresiones y disposiciones que, si bien algunas corresponden a las exigencias de los rituales católicos, otras son propias de la cotidianidad y las exigencias de las actividades festivas. Con el fin de analizar el despliegue y expresividad cultural de estos cuerpos, me guío por la propuesta de Marcel Mauss (1979) sobre las técnicas corporales, complementando el

4 Esta nominación es un cambio fonético de la palabra castellana “maestra”.

5 El término proviene de la palabra quechua *llut’ay* que significa embarrar o manchar con barro (Ibarra, 1953).

6 En la actualidad, las *mastras* se valen de la oralidad. Enuncian los versos de las oraciones de forma cantada y posteriormente los infantes los repiten. Es común que consulten cuadernos que contiene los rezos en quechua y transcritos alfabéticamente. Según los testimonios recolectados en nuestro el trabajo de campo, el uso de las *llut’asqas* se debía a la facilidad de recuerdo que brindan las formas y colores de los signos, sin embargo, estas fueron reemplazadas por el sistema alfabético introducido por la educación escolar.

concepto con David Le Breton (2002 [1992]) e Hilda Islas (1995), para identificar, describir y clasificar sus técnicas corporales.



Figura 1. Parche de bombo -cuero- con rezos no identificados escritos por Benita Rivera. Comunidad: Tukultapi (Castro y García, 2017, Foto 13).



Figura 2. Disco de barro EIA-B-061-INIAM-UMSS con rezo Ñuqa juchasapa —Yo pecador—, elaborado por el maestro Isidoro Flores. Procedencia: Ventilla —San Lucas, Chuquisaca— (INIAM-UMSS, 2015, p. 125).

Segundo, recurro a los datos sobre esta expresividad corporal en el plano de los rituales incaicos presentes en la Nueva Coronica y Buen Gobierno de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), puesto que los pasajes escritos y sus gráficas exponen referencias corporales que reflejan una continuidad corpórea evidente en los comunarios de estos ranchos dentro del despliegue de sus Pascuas.

En tercer lugar, estas técnicas corporales no quedan únicamente en el plano del performance ritual, sino que trascienden y se concretan en el lenguaje escrito visual de las *llut'asqas*. En un trabajo anterior, propuse nombrar a esa escritura como signografía, considerando que sus signos tienen la peculiaridad de ser dibujados (Castro, 2015). Igualmente, clasifiqué asimismo los signos o signogramas en tres grupos, el segundo, signogramas según la morfología de diseño gráfico, aglutina a los signos según su similitud gráfica, ya sean por formas humanas, caracteres animales,

apariencia a objetos, entre otras[7]. Los signogramas antropomorfos, por un lado, son numerosos en comparación a los otros tipos,[8] y, por otro, existen variaciones en la forma como representan al cuerpo humano, puesto que expresan posturas, actos, disposiciones y manipulación de objetos.

Con este ensayo pretendo visibilizar la prolongación del lenguaje corporal de los comunarios de los ranchos mencionados a un lenguaje escrito visual como una continuidad de expresiones corporales que se mantienen en la actualidad dentro del desarrollo de las Pascuas. Con ese fin, opto por una metodología comparativa entre aspectos corporales identificados en la etnografía, datos etnohistóricos escritos y gráficos y la signografía. Es así que reconozco y clasifico las técnicas corporales de los comunarios de las etnografías realizadas en 2017, 2018 y 2019; tomo algunos folios de Poma de Ayala respecto a celebraciones religiosas dirigidas a las *wak'as* o divinidades enfocando las referencias corporales; y, finalmente, me concentro en los signogramas antropomorfos de ejemplares de los ranchos y la colección del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón.

Inicio con el desarrollo teórico de las técnicas corporales y su desarrollo en el contexto de Pascuas. Paso a exponer algunos elementos

---

7 Dentro de este conjunto ingresan las siguientes formas: antropomorfa, religiosa católica, zoomorfa, fitomorfa, fenoménica atmosférica natural, cultural andina e indeterminada, y sus combinaciones (Castro, 2015).

8 Un pequeño ejercicio estadístico de comparación que realicé entre los ejemplares del rezo *Diosllawanña* o Los Diez Mandamientos en versión aymara de la subcolección Dick Ibarra Grasso y quechua de la subcolección Osvaldo Sánchez Terrazas, ambas son parte de la colección del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón, expone que un 33 % son indeterminados, 29 % son mixtos o combinados y 23 % antropomorfos y el restante está dividido entre los otros tipos. Así, la versión quechua, que es empleada constantemente en este ensayo, muestra que el 24.38 % corresponde a las combinaciones, el 15.23 % son indeterminados, el 13.20 % son antropomorfos y el restante está dividido entre las otras categorías. Vale recalcar que los signogramas combinados pueden conformarse en la combinación con signogramas antropomorfos, elementos que aumentaría su porcentaje.

rituales en la crónica de Poma de Ayala y disposiciones coloniales de la evangelización como antecedentes de la Semana Santa en el Nuevo Mundo. Seguidamente, presento la descripción de las Pascuas de los ranchos de San Luis y San Miguel de Laja y el reconocimiento de las técnicas corporales de los creyentes. Continuo con las persistencias corporales de las Pascuas desde los rituales incas detallados por Poma de Ayala. Finalizo con la exposición de las continuidades de las técnicas corporales en el plano escrito y gráfico y las reflexiones finales.

Las técnicas corporales. Un acercamiento a las expresiones corporales de los comunarios de los ranchos de San Luis y San Miguel de Laja en el despliegue de las Pascuas

Marcel Mauss (1979) parte por declarar que el cuerpo es el primer instrumento o medio técnico y el más natural del ser humano, dando lugar a la manera como el cuerpo es un elemento propio que permite al ser humano alcanzar sus finalidades. Bajo esa premisa, propone las técnicas corporales como las formas en las que el ser humano emplea su cuerpo de manera tradicional. Es así que el adjetivo tradicional destaca el contexto cultural al que están sujetas dichas técnicas, es decir, que las costumbres sociales las modelan particularmente, por lo que son distintas o varían de una sociedad a otra. Además de esta característica, Mauss señala la eficacia, que, si bien no desarrolla ampliamente, trata sobre la posibilidad de las técnicas corporales de concretar un fin.

Mauss señala que estas técnicas en si corresponden a esas formas de uso del cuerpo, gesticulaciones y expresiones corporales, que, las clasifica según los factores etarios, de sexo, en relación con el rendimiento y según la transmisión. A pesar de ello, menciona que no son distintas de los actos o ritos mágicos, religiosos o simbólicos y, aunque su categorización contempla varios ejemplos, no necesariamente corresponden a contextos de los actos nombrados. A esto, de la Calle (2012), en su crítica, considera que las interpretaciones que realiza Mauss son insuficientes para dilucidar las bases de los gestos, y manifiesta que se debe relucir los elementos que

haya omitido. En este sentido, concordando con de la Calle, observo que Mauss, al tratar las técnicas corporales, no se detuvo en el espectro religioso como tal. Entendiendo que las Pascuas promueven gestualidades, posturas, movimientos y uso de objetos, que no corresponden únicamente a técnicas corporales de orden cotidiano, sino, al desarrollarse dentro de un performance religioso, son técnicas que viabilizan la expresión de la devoción a Jesucristo, la Virgen María y santos patronos.

Por su parte, Le Breton (2002 [1992]), retomando a Mauss, se centra en la eficacia de las técnicas corporales e indica que estas son modalidades de acción, secuencias de gestos y de sincronías culturales que se realizan para obtener una finalidad. Es de esa forma que este sociólogo amplía la concepción de las técnicas mostrando particularidades que tienen que ver con formas de actuar, series de movimientos y factores culturales en el tiempo. Asimismo, manifiesta que estas no son iguales dentro de las clases sociales e, incluso, dentro de una misma clase social y que la edad es un elemento determinante para esa alteración. Traspasando la idea de variabilidad de técnicas a la singularidad del ritual de Pascuas, las técnicas corresponden a expresiones corporales propias de los rituales católicos, que pueden haberse modificado en el tiempo y cuya consecuencia es la singularidad festiva que admite técnicas corporales como el sentarse en el suelo del recinto religioso o libar la puerta de la capilla.

Le Breton también se enfoca en la adquisición de las técnicas, la misma que puede ser dada por la educación formal, establecida intencionalmente, y que, además, es producto de varios factores —sexo, edad, estatus social, etc.— propios de cada persona. Sobre esto, Hilda Islas (1995) se centra en la culturalización de lo biológico y la incorporación de las técnicas, similar a la conducta restaurada de Schechner (2011). Por un lado, afirma que las culturas realizan una elección de los usos del cuerpo de una gran gama de opciones posibles. En el contexto de Pascuas, los procesos sociales, históricos y religiosos son determinantes para la elección de las técnicas corporales, algunas dadas por la concepción andina del cuerpo y otras por la evangelización que, por medio

de la catequesis y la puesta en escena de ritos católicos, solicitan ciertas formas del cuerpo provenientes de una educación corporal. Por otro lado, indica que la transmisión depende de la repetición de actos que son realizados cotidianamente, tal es el caso de las Pascuas en la que las técnicas corporales especificas se exhiben o reiteran anualmente.

Concertando con estos tres autores y el marco de las Pascuas, identifico algunas técnicas corporales que van relacionadas con el contexto religioso, los roles de los participantes en tanto el cargo de pasante, el género y la edad, las actividades grupales, la interpretación musical y el baile, la costumbre de sentarse en el suelo y otras, el manejo de objetos rituales, entre otras, a las cuales me referiré posteriormente.

El preámbulo de la Semana Santa en los Andes desde Guamán Poma de Ayala y el proceso de evangelización colonial

El sistema religioso prehispánico se cimentaba en deidades de orden natural y ancestral. Poma de Ayala señala algunas formas de adorar o *mochar* a las divinidades inca —sol, luna, estrellas, *wak'as*, peñas, piedras, lagunas y otros— de la siguiente manera:

> Que los Yngas tienen tierra señalado en todo este rreyno para sacrificios llamado usno [construcción ceremonial], que es para sacrificar cienpre capac ocha [afrenta al Inka, sacrificios humanos] al sol y a las uacas, uaca caray [dar de comer a la waqa], al caminar apachita [adoratorio]. Es la ley y sacrificio de los Yngas. (1615, p. 264)

En otro extracto, hace referencia a las fiestas dedicadas a sus ídolos como el Capac Ynti Raymi —festejo al Sol— o el Quilla Raymi —fiesta de la Luna— que desplegaban los *takis*[9], sacrificios de niños y ofrendas de oro y plata:

9 Cantos y danzas indígenas practicadas durante el Tawantinsuyu (Díaz *et al.*, 2012).

> Estas dichas fiestas hazían con grandes taquies [danza ceremonial] y danzas; sacrificauan al dios de Uana Cauri y a Pacha Camac [creador del universo] dos de los Yngas con dies niños y con otras cosas. Tanbién sacrificaua al Pacari Tanbo con dies niños y oro y plata da donde dizen que salió el dicho Ynga. Todo esto hordenó Mango Capac Ynga. (1615, p. 267)

En la Colonia, los principios para la evangelización de los "indios" fueron expuestos principalmente en los Concilios Limenses. Respecto a la Pascua, Vargas (1995), como primer dato, señala que el Primer Concilio —1552— ordenaba a los Obispos permitir la participación de los indios, instruidos y sin impedimentos, en la eucaristía por lo menos en Pascua y, de forma contundente, el Tercer Concilio —1583— dispone que los párrocos promovieran el deseo de los indios de confirmarse y que dicho sacramento se realizara en Pascua. Otra referencia de Poma de Ayala en el apartado sobre las fiestas solemnes que se debían practicar por mandato conciliar, donde destaca la Pascua y el Corpus Christi, es:

> Que los dichos padres y curas de las dichas dotrinas an de hazer guardar las fiestas dichas. Fuera de las pasquas y fiestas que el Santo Concilio manda, se guarde las fiestas muy grandes que an de ser obligados a guardar en este rreyno y selebrar como Corpus Criste del año con mucha proción y dansas y taquies por los milagros y merced que Dios prometió y hizo en tienpo del Ynga Cinche Roca, milagro del apóstol de Jesucristo San Bartolomé rrepartido a estas Yndias del Pirú. (1615, p. 654)

Deteniéndome en las prácticas celebrativas de "proción y dansas y taquies", Díaz Araya *et al.* (2012), por medio de una revisión documental, señalan que las disposiciones del Segundo Concilio Limense —1565— disponía que, como parte de la evangelización, los indios debían, entre algunos deberes, guardar los días de fiesta, participar de las celebraciones dispuestas en el calendario católico con actividades como la ornamentación de templos y retablos o con la interpretación de música en la eucaristía y procesiones. Respecto a los *takis*, mencionan que sujetos a la "política de sustitución", pues dicho despliegue coreográfico y musical era permitido en la medida que se realizara "a favor de Dios".

Así, entendiendo este contexto, el programa de evangelización de la Colonia asignó, a través de su calendario litúrgico y santoral, la práctica de fiestas respectivas, pero también, permitió formas de adoración indígenas como los *takis*. Es así que, bajo estos datos, podemos proponer que las Pascuas de los ranchos de Potosí que nos ocupa, se desarrollaron en el entramado religioso sociocultural proveniente del proceso histórico prehispánico y colonial y que continúa como una suerte de conducta restaurada (Schechner, 2011), elementos que le dotan su singularidad.

Las Pascuas de los ranchos de San Luis y San Miguel de Laja de Potosí y las técnicas corporales de sus creyentes

Los ranchos de San Luis y San Miguel de Laja componen la comunidad de Tucultapi, que es parte del cantón de Otavi, el cual pertenece al municipio de Puna de la provincia de José María Linares del departamento de Potosí. Ambos ranchos esta ubicados en la parte noreste de su departamento y corresponde al piso ecológico de cabecera de valle —altura aproximando entre los 2800 y 3200 m. s. n. m.—, su clima se clasifica como semiárido y/o subhúmedo y templado —temperatura promedio de 18,3°C— (Viceministerio de Planificación y Coordinación del Estado Plurinacional de Bolivia, s. f.).

Algunos de los datos demográficos[10] señalan que Tucultapi posee un total de 190 pobladores de habla quechua y castellano. La actividad económica principal es la agricultura y, en menor medida, la construcción y comercio. La población de Puna, en general, se dedica a la producción agropecuaria ligado a producciones anuales dependientes de riego y secano —frutales, avena, cebada y otros—; de igual forma, el territorio comprende áreas de pastoreo que posibilitan el ganado de cabras y ovejas (Viceministerio de Planificación y Coordinación del Es-

10 Para detallar esta información, me remití a la información de la comunidad de Tucultapi del censo 2012, que fue el último realizado en Bolivia.

tado Plurinacional de Bolivia, s. f.). Respecto a las autoridades tradicionales político-administrativas, en Tucultapi destaca el cargo tradicional de juez de agua, y en los político-administrativos corregidor auxiliar y agente comunal, que en su totalidad son hombres (Viceministerio de Planificación y Coordinación del Estado Plurinacional de Bolivia, s. f.).

Las Pascuas se lleva a cabo en tres días: Jueves Santo, Viernes Santo y Sábado de Pascuas. Esta festividad rememora a Jesucristo "enfermo" o "dolido" en remembranza a la pasión de Cristo. También conlleva el cumplimiento de normas sociales y comunitarias especialmente en el caso de las autoridades de fiesta o pasantes, *fiscal* y *mastra*, quienes son elegidos según el turno de sus familias. El *fiscal* es el comunario que, junto a su esposa, organiza la celebración, se hace cargo de los costes y oficia los actos religiosos y festivos; por su parte, la *mastra* es la mujer elegida para liderar los rezos en las actividades religiosas, enseñar los rezos a los niños en el periodo de Cuaresma y, como el *fiscal*, también se ocupa de los gastos y preparativos.

El Jueves Santo está dedicado principalmente al horneado de panes. Los comunarios se reúnen en la casa de los pasantes o autoridades de la fiesta para elaborar panes denominados *pillus.* Esta actividad comprende el trabajo diferenciado por el género, por lo que las mujeres preparan la masa y conforman los *pillus* y los varones los hornean. En la labor de preparación, las mujeres se disponen en el suelo, donde tienen extendido un género o una pieza de plástico en el que colocan los panes; ellas se arrodillan, se ponen de cuclillas, se agachan, amasan en el suelo o se sientan sobre un banco pequeño que les permita estar sobre el piso. Por el contrario, los varones están de pie por la disposición del horno de barro; ellos manipulan con ambas manos algunos objetos que les permiten realizar esta tarea, así, agarran varas o troncos delgados para poder acomodar los leños al fondo del horno o quitar las cenizas, toman bandejas o tablas con los panes realizados por las mujeres, agarran una pala de madera que les sirve para introducir los panes al horno y levantan cestas para recibir los *pillus* horneados. Posteriormente, estos panes son almacenados en la vivienda de los pasantes.

El segundo día, Viernes Santo, concentra tareas decorativas y las religiosas propiamente dichas. La jornada inicia con la reunión de los comunarios en el patio de la capilla. Ahí, se dedican a la limpieza de la capilla, el armado de elementos decorativos y su instalación. Primero, los feligreses varones, dos o tres, retiran el *t'ika arku*[11] del año anterior y lo colocan en el suelo del patio. Los comunarios, hombres y mujeres, se agachan para quitar las flores secas y marchitas. Seguidamente, los pasantes o alguno de sus familiares trae en la espalda una *llijlla* o *aguayo* llena de flores, que posteriormente la deposita sobre el suelo y la desamarra, permitiendo la visualización de su contenido. Los creyentes toman ramilletes de hojas de molle[12] y flores y los disponen sobre el armazón del arco sujetándolos con un hilo. Es así que, para esa tarea, se agachan con las piernas flexionadas —o no—, se ponen de pie y caminan. La instalación del artefacto floral está a cargo de los varones; tres o cuatro de ellos toman extremos del arco e ingresan a la capilla, uno de ellos se sube sobre una mesa o una silla para agarrar el clave del arco con los brazos levantados, mientras los dos comunarios aseguran los extremos con hilos a la pared.

Entre otros adornos están las hileras de flores pequeñas y amarillas y flores de *jamillo,*[13] las mismas que son conformadas por mujeres y niños, quienes se ponen de cuclillas, agachados o de pie, en alguna parte del patio y toman aguja e hilo para ensartar cada una de las florecillas. En la decoración, los comunarios, generalmente hombres, son los que se suben a una silla u otro objeto, como la escalera, sitúan las flores en la hilera de clavos ya dispuestos y conforman arcos en las paredes interiores de la capilla. La ornamentación exterior también consiste en hileras de flores y otros arreglos florales acompañados de cucurbitáceas. Para esto, uno de los varones emplea una escalera y coloca los arreglos en la pared superior de la puerta y el campanario. En San Miguel de Laja,

11 Arco cubierto por flores de alrededor de dos metros.
12 *Schinus molle.*
13 *Phrigilantus cunaecifolius.*

los comunarios hombres suelen construir una especie de mampara de ramas de molle al lado izquierdo de la puerta de la capilla para contener el viento que sopla en el transcurso de la velada del Viernes Santos; para esto, emplean herramientas como machetes para cortar las ramas según la longitud deseada. Entre otros elementos móviles que elaboran están el *wila arku*[14] que consiste en un arco de alrededor de un metro de alto cubierto de flores artificiales del que cuelgan hileras verticales con velas, cirios y cajas de fósforos, y la cruz de flores, que es una cruz de madera que revisten de flores de la misma forma que el *t'ika arku*.

Posteriormente, se da lugar a la Liturgia de la Pasión del Señor, como programa la Iglesia, sin embargo, su realización depende de las gestiones de alguno de los pasantes para conseguir la presencia de un religioso que oficie esa celebración.[15] En su desarrollo, la dinámica corporal comprende las mencionadas técnicas corporales religiosas que van de ponerse de pie con las manos una sobre otra a sentarse, de quitarse el sombrero a agachar la cabeza, de tomar un crucifijo en las manos a besarlo, de arrodillarse ante la cruz o crucifijo a persignarse.

Después de la celebración religiosa, los feligreses se concentran en patio para la presentación de las autoridades. En una primera instancia, ingresa el fiscal agarrando con ambas manos su *wila arku*, junto a él, su esposa que lleva cirios en las manos, detrás ellos, se ubican sus familiares, amigos y niños rezadores. El bloque transita por los rededores del patio y luego ingresa a la capilla para depositar el arco de velas. De la misma manera, la *mastra* repite este desfile. Acto seguido, dos grupos de mujeres, cada uno correspondiente a uno de los pasantes, llegan al lugar cargando *aguayos* con enseres y llevando a espaldas cantaros de chicha sujetados con sogas; se apuestan en el suelo de algún rincón del patio con todos sus enseres y comestibles y proceden a la distribución de fru-

14 Arco de velas.

15 En mis tres años de documentación, únicamente presenciamos este ritual el año 2018. La celebración se llevó a cabo en ambos ranchos y estuvo a cargo de una religiosa procedente del cantón de Yawisla del municipio de Vitichi.

tas, *pillus*, chicha y platos de comida, que cocinaron por la mañana, a los presentes que se encuentran sentados sobre el suelo, troncos y piedras a manera de bancas. En general, esta manera de sentarse es característica puesto que los cuerpos prácticamente están de cuclillas.

Por la noche, se da lugar a la velada diferenciada por el canto de los rezos y las procesiones. Las autoridades y algunos niños son los primeros en instalarse en la capilla; para ello, los asistentes se sientan sobre el suelo o las bancas o se ponen de cuclillas apoyados a las paredes laterales del recinto. Al ingresar, cada uno expresa su fe y devoción a las imágenes religiosas expuestas en cajones[16] a través de ciertas técnicas corporales como el quitarse el sombrero, persignarse, arrodillarse, encender velas, rozar la parte superior de esas cajas, rezar silenciosamente, mirarlas fijamente. En ciertos intervalos de la velada, la *mastra*, desde su lugar y sentada, inicia el canto de los rezos; ella canta uno de los rezos y los devotos presentes, que también se encuentran sentados, entonan después de ella. Este acto se repite por momentos durante la velada. La rogativa melódica de los niños es controlada por el *fiscal*, quien se pone de pie delante de los infantes distraídos y les muestra una vara o *chicote*[17] como forma disciplinaria.

Al promediar la media noche, uno de los comunarios varones sale del salón de la capilla y toma la cuerda de la campana y la estira, el repique es el anuncio de las procesiones que se realizan entre dos y tres durante la noche hasta el amanecer. Seguidamente, afuera del recinto, los comunarios se disponen en un bloque liderados por los pasantes, el *fiscal* apoya la cruz de flores en un hombro y agarra con ambas manos el estipe, y la *mastra* toma un cajón religioso, una vela o linterna y su cuaderno de rezos; por su parte, el resto de los feligreses toman en las manos cirios, velas, ramas de palma y, algunos, cajones. La caminata se la realiza a las afueras de la iglesia y por el camino principal del rancho,

16 Cajas de madera pintadas y con motivos decorativos que exhiben imágenes religiosas pintadas sobre piedras o modeladas en yeso.

17 Látigo hecho de lianas de piel trenzada que es empleado para azuzar a los animales.

mientras se cantan los rezos. Concluida la velada, los grupos de mujeres, representantes de cada pasante, se apersonan, como el día anterior, y distribuyen comida, *pillus*, mote de maíz y fruta. Asimismo, los niños son premiados por su labor rogativa, para esto, el *fiscal* los reúne en el centro del patio, los dispone en círculo y les avienta golosinas y frutas; ellos se agachan para recoger sus premios, los guardan en sus bolsillos o los mantienen entre sus brazos.

Finalmente, el Sábado de Pascuas está dedicado a la fiesta. La actividad principal se concentra en el patio de la capilla. Ahí, los músicos denominados *mastros*, quienes interpretan *huayños*,[18] ingresan uno detrás de otro a la capilla tocando la melodía para las divinidades. Sus técnicas corporales están ligadas a la manipulación de los instrumentos que emplean tales como *anatas*,[19] bombos y tambores y, en el caso de los charangueros, el charango. Después de los músicos, los comunarios ingresan igualmente en fila, nuevamente, se quitan el sombrero, se persignan y rozan los cajones religiosos.

Ya en el patio, los varones se disponen en un el espacio cercano de la capilla y las mujeres más alejadas. Mientras los *mastros* se disponen en círculo para continuar con la musicalización, las personas se sientan. Un par de feligreses ya sea un hombre o una mujer, sirven la chicha de jarras en *tutumas*[20] u *ojonas*;[21] algunos toman el cuenco y se dirigen a la puerta de la capilla y liban subiendo el brazo y mirando hacia los cajones. Asimismo, un par de mujeres entregan flores *rosapascuas*[22] a los presentes, las mujeres se las colocan sobre los sombreros y las orejas y los hombres en los bolsillos de las camisas y también en los sombreros. A media tarde, proceden a la distinción de los pasantes salientes y entrantes. Un par

18 Género musical particular de la zona andina.
19 Aerófono estilo flauta.
20 Vasija hecha del fruto de tutumo —*Crescentia cujete*— empleada principalmente para servir chicha.
21 Cuenco de madera con asas tipo mango, que en la parte central lleva una yunta tallada.
22 *Tagetes erecta.*

de mujeres les solicita que se pongan de pie para poder colocarles las *jayulas*[23] sobre los hombros y los *pillus* sobre la cabeza; asimismo, suelen darse la mano y un leve abrazo como parte del acto. Seguidamente, dan lugar al momento del baile de las autoridades, varón y mujer se toman del brazo o las manos y proceden a girar alrededor de los *mastros.* Al momento de la interpretación del o los charangueros, los comunarios se reúnen y se colocan en círculo y zapatean mientras cantan *takipayanakus.*[24] Al llegar la noche, la fiesta concluye.

En general, las técnicas corporales se resumen de la siguiente manera:

a. Técnicas corporales religiosas: persignarse, besar la cruz o crucifijo, tomar en las manos un crucifijo, repetir versos, entonar cánticos religiosos, recibir la bendición, arrodillarse ante crucifijos o cajones religiosos, quitarse el sobrero, agachar la cabeza, cruzar manos, rozar cajones religiosos, mirar fijamente a los cajones religiosos, encender velas sobre el piso, "cantar" rezos a manera de lamento, portar en las manos una vela o cirio, llevar la cruz de flores apoyada en un hombro, caminar en romería, libar la puerta de la capilla.
b. Técnicas corporales relacionadas a la preparación de los rituales y ornamentación: agacharse con piernas flexionadas o no flexionadas y ponerse de cuclillas para armar los ornamentos, sentarse o ponerse de cuclillas sobre el suelo para hilvanar flores, cargar en la espalda una *llijlla* o *aguayo* con enseres y otros, barrer en posición agachada con una escoba de paja, subirse a algún artefacto para colgar los adornos.
c. Técnicas corporales femeninas: amasar y formar *pillus* de rodillas o de cuclillas, agacharse, sentarse o ponerse de cuclillas para cocinar, distribuir comida de pie, cargar cántaros de chicha en la espalda, colocarse *rosapascuas* en las orejas y los sombreros.

23 Especie de capa hecha con plantas de maíz.
24 Coplas de carácter picaresco.

d. Técnicas corporales masculinas: hornear los de *pillus* de pie, manipular con ambas manos los objetos empleados en el horneado, retirar el *t'ika arku*, instalar el *t'ika arku* tomando extremos del objeto y subiéndose a algún artefacto para amarrar la parte superior al techo extendiendo los brazos, subirse a una escalera para instalar ornamentos interiores y exteriores de la capilla, usar hachas u otras herramientas para la construcción de la mampara, colocarse *rosapascuas* en los sombreros y bolsillos de la camisa.
e. Técnicas corporales en pareja: bailar con los brazos entrelazados o tomados de las manos, recorrer juntos en desfile portando el *wila arku* y velas.
f. Técnicas corporales infantiles: sentarse y cantar rezos, caminar y cantar rezos, hilvanar flores de cuclillas, agachados o de pie, agacharse para recoger premios, retener los premios en los brazos, colocar los premios en los bolsillos.
g. Técnicas de portación de objetos: tomar los *wila arkus* en las manos y extendiendo los brazos, tomar entre las manos velas y cirios, llevar una cruz de flores apoyada en un hombro, llevar cajones religiosos en uno de los brazos, colocarse flores *rosapascuas* en orejas, bolsillos de camisa y sombreros, agarrar con una mano la *tutuma* y con las dos la *ojona*, tomar con las dos manos un crucifijo, cargar enseres y comestibles en *aguayos*, cargar cantaros de chicha con sogas colgadas a la espalda.
h. Técnicas corporales musicales y de baile: manejar e interpretar los instrumentos musicales según su tipo, cantar, zapatear, bailar tomados de los brazos o manos, recorrer en círculo como paso de baile.
i. Técnicas corporales de disposición circular: colocarse en círculo para interpretar música y bailar, disponerse en círculo para recibir premios, situarse en semicírculo para los actos en el recinto religioso.
j. Técnicas corporales del sentarse: sentarse en las bancas de las capillas y sentarse en bancas, troncos o piedras durante las comidas grupales y la fiesta, sentarse sobre el suelo o algún elemento o ponerse de cuclillas para comer o cocinar.

k. Técnicas corporales para la disciplina: parase delante de los niños, exponer una vara o chicote.
l. Técnicas corporales relacionadas a la distinción de los pasantes: ponerse de pie para recibir los distintivos, darse la mano y abrazarse, amarrar el *jayula* al cuello.
m. Técnicas relacionadas con las bebidas espirituosas: libar, servir chicha en *tutuma* u *ojona*, tomar la *tutuma* con una mano, tomar la *ojona* con dos manos, sacudir el cuenco después de terminar la bebida.

Continuidades corporales rituales

Poma de Ayala señala que una muestra de adoración a los ídolos o *wak'as* son las procesiones, ayunos, penitencias y llantos, principalmente, las procesiones y llantos se reflejan con figuras de personajes caminantes portando una especie de banderas, algunos de ellos con la cabeza inclinada y con expresiones faciales llorosas de ojos cerrados (figura 3). Por su parte, las comunarias de la zona Gregoria Vicente del rancho San Luis y Victoria Rivera de la comunidad aledaña de San Antonio Bajo[25] mencionan que el "cantar" de los rezos no se realizaban únicamente en los días de las Pascuas, sino que estaban sujetas a las necesidades comunales, es decir, que extemporáneamente, se llevaban a cabo romerías hacia calvarios para solicitar lluvia a Dios en tiempos de sequía. Al igual, el estudio de Sánchez y Sanzetenea (2000) presentan una clasificación de doce rogativas de la colección de escrituras ideográficas del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo procedentes de San Lucas —Chuquisaca— por su función, cuatro de estas corresponden a peticiones de lluvia. En este sentido, la persistencia corporal se presenta en las caminatas en romería y los rezos cantados en forma de lamento portando objetos que realizan los creyentes de estos ranchos el Viernes Santo.

25 Existe una relación de parentesco entre familias de los ranchos de estudio y las de San Antonio Bajo que pertenece al municipio de Vitichi, por lo que los comunarios de estos lugares suelen reunirse en una misma celebración.



Figura 3. PROCICIÓN, AIVNOS I PENITENCIA, VACAILLI, ZAZICVI, LLAQVICVI —llantos, ayunos y tristeza— (Guamán Poma de Ayala, 1615, p. 284). https://bit.ly/3qFDT5R

El dibujo 102 del CAPÍTVLO DE LOS ÍDOLOS, *VACA BILLCA INCAP* —divinidades del Inka— (figura 4) muestra al Inca en diálogo con las *wak'as* solicitándoles que no llueva o granice. Se aprecia al Inca de pie con un brazo extendido y el índice señalando y el otro flexionando y agarrando un cetro, frente a unos ídolos modelados. Estas figuras han sido comparadas para mostrar un parecido con los discos de barro de San Lucas (Garcés y Sánchez, 2015), en la que los maestros doctrineros[26] se ponen de cuclillas y portan una vara con la cual van señalando

26 Al igual que la *mastra*, son varones quienes enseñan los rezos a los niños.

las figuras mientras repite los versos de la oración. Si bien en los ranchos no se tiene evidencias ni testimonios sobre los discos, algunas técnicas corporales de las *mastras* en relación con las *llut'asqas* se refieren a esta forma del Inca con los ídolos, ya que ella se agacha y señala los signos a la vez que repite los rezos o se pone de pie y camina rezando.



Figura 4. Dibujo 102 del CAPÍTVLO DE LOS ÍDOLOS, VACA BILLCA INCAP —divinidades del Inka— (Guamán Poma de Ayala, 1615, p. 261). https://bit.ly/3Chs1ZX

Este cronista presenta también un capítulo dedicado a los meses del año en relación con la cosmovisión inca; se refiere al mes de abril como el *Inca Raymi Quilla*, fiesta dedicada a las *wak'as*, a quienes se les

ofrecía carneros pintados. El Inca reunía a ricos y pobres en la plaza y todos bebían, bailaban y comían:

> Y el dicho Ynga tenía muy grande fiesta; conbidaua a los grandes señores y prencipales y a los demás mandones y a los yndios pobres y comía y cantaua y dansaua en la plaza pública. En esta fiesta cantaua el cantar de los carneros, puca llama, y cantar de los rríos aquel sonido que haze. Esto son natural, propio cantar del Ynga, como el carnero canta y dize "yn" muy gran rrato con conpás. Y con ello mucho cunbite y uanquete y mucho uino, yamur aca [chicha]. (1615, p. 245)

En tanto a la música, el esbozo de esta fiesta (figura 5) se constituye por dos músicos tocando tambores dispuestos detrás del Inca, todos ellos dirigiendo la mirada hacia arriba. En las Pascuas, los *mastros* también suelen colocarse uno detrás de otro al momento de hacer recorridos hacia la capilla o a su ingreso.

El compartir comidas, aunque los datos de Poma de Ayala no muestran una descripción corporal, sin embargo, es una práctica común en las Pascuas puesto que en las reuniones conllevan festines de comida, fruta, panes *pillus* y *chicha* en la que los cuerpos de los creyentes toman ciertas técnicas ya mencionadas.

Otra descripción de Poma de Ayala sobre este performance musical en las fiestas incas se retrata en el capítulo sobre las fiestas y pascuas como menciona:

> CAPÍTVLO PRIMERO DE LAS FIESTAS, PASQVAS y dansas *taqui*es de los *Ynga*s y de *capac apocona*s [señores poderosos] y principales y de los yndios comunes destos rreynos, de los Chinchay Suyos, Ande Suyos, Colla Suyos, Conde Suyos. Los quales dansas y *araui*s [canción] no tiene cosa de hechisería ni ydúlatras ni encantamiento, cino todo huelgo y fiesta, rregocixo. Ci no ubiese borrachera, sería cosa linda. (1615, p. 317)

Respecto al canto, está presente en el rezo "cantado" en los actos religiosos, canciones propias de la liturgia de Viernes Santo y, en la fiesta, en la interpretación de los *takipayanakus*. Asimismo, el Sábado de

Pascuas, la danza como tal se manifiesta en el baile en ronda y el zapateo característico del *takipayanaku*.



Figura 5. El cuarto mes, abril; Inka Raymi, festejo del Ynga; samay, descanso (Guamán Poma de Ayala, 1615, p. 242). https://bit.ly/3oCEHpu

De las técnicas corporales a la signografía

Tomando en cuenta todo el conglomerado de manifestaciones corporales, identifico algunas de estas replicadas en la signografía. Así, utilizo las piezas provenientes de la región de registro etnográfico, entre ellos el cuaderno de Gregoria Vicente —San Luis, Puna—, el parche de

bombo de Benita Rivera —Tukultapi, Puna—, el cuero anónimo —San Miguel de Laja, Puna—, el cuero de chivo inscrita por Beatriz Ocampo —San Antonio Bajo, Vitichi— y la Tercera hoja de Vitichi colectada por Dick Ibarra Grasso y decodificada, bajo los datos iniciales de Ibarra, por Angélica García (2015). Debido a que los rezos de estos ejemplares suelen ser "simplificados" en relación con otros, también empleo las piezas de la subcolección Osvaldo Sánchez del INIAM-UMSS y la subcolección Dick Ibarra Grasso del INIAM-UMSS. Así, es determinante comprender que los rezos de los ejemplares pueden poseer o no una traducción de cada uno de los signogramas, sin embargo, por precisión, me refiero a transcripciones y decodificaciones. Las primeras conciernen a anotaciones o apuntes que realiza una persona del significado de cada uno de los signogramas según el comunario se lo indique; por el contrario, las decodificaciones tratan de la aplicación de alguna técnica de desciframiento a piezas signográficas sin traducción ni mayores datos de contexto. Es así que la posibilidad de contar con las mencionadas transcripciones y decodificaciones permiten realizar la comparación bajo tres categorías: las técnicas corporales, la signografía en su sentido gráfico y el significado; de lo contrario, simplemente entre las técnicas corporales y la signografía.

Las técnicas corporales, la signografía y el significado por transcripción

La continuidad del lenguaje corporal que expresa la devoción se refleja en doce signogramas de la subcolección Osvaldo Sánchez del INIAM-UMSS (figura 6). La primera involucra la cruz, objeto religioso católico que representa a Dios y a Cristo; el creyente inclina la cabeza y besa un crucifijo que es extendido por la religiosa, acto que es parte del desarrollo de la liturgia de Semana Santa o Celebración de la Pasión del Señor. Así, el signograma trata de un devoto arrodillado y besando una cruz de gran tamaño y cuyo significado alude a la adoración por medio del beso.

Una segunda del contexto religioso es la de agachar la cabeza. El signograma es una silueta antropomorfa de perfil inclinada de medio cuerpo, que también comprende la cabeza, así el significado de la transcripción es el arrepentirse, pero su traducción literal señala agacharse o inclinarse.

El siguiente ejemplo involucra nuevamente una cruz o un crucifijo. El o los creyentes se arrodillan ante uno de estos elementos, incluso, a los cajones religiosos, ya sea en la liturgia del Viernes Santo o de forma individual. El signograma se compone de una silueta humana de perfil arrodillada y con brazos extendidos y junto a ella una cruz. El significado manifiesta petición, dando a entender que el arrodillarse sería una postura de reverencia para realizar la solicitud.

Otra de las técnicas corporales religiosas también involucra objetos: velas y cirios. Los feligreses se arrodillan o se agachan o se ponen de cuclillas para encender las velas sobre el piso, esto, dentro de la capilla. La diferencia es que el signograma presenta al antropomorfo de pie y junto a lo que sería un candelabro. Su significado está relacionado a la capacidad de dar y recibir puesto que la traducción es alumbrar e iluminar.

El de llevar la cruz, la técnica corporal está a cargo del *fiscal*, quien apoya la cruz de flores en uno de los hombros y la sostiene con ambas manos. De la misma forma, se presenta el signograma y el significado indica que se trata de llevar dicho objeto.

La siguiente técnica corporal es la de recibir la bendición, acto propio de la ceremonia litúrgica de Viernes Santo. Los creyentes se disponen en fila y, uno a uno, se acercan a la religiosa y agachan la cabeza para que ella les rocíe con agua bendita. En la signografía, la escena se presenta con dos antropomorfos de perfil, uno arrodillado y el otro de pie con las manos tocándole la cabeza; igualmente, el significado corresponde a dar la bendición.

El subsiguiente involucra a la candela. La técnica corporal, desplegada en la procesión, se centra en estar de pie o caminando, llevando

una vela o cirio en una de las manos. En su espectro signográfico, se replica a través de un antropomorfo de perfil, de pie y con brazos extendidos, que, en uno de ellos, lleva una vela, junto a este personaje, está un candelabro como el del cuarto ejemplo. En cuestión del significado, no hace alusión a la técnica corporal en sí, sino a la característica iluminadora de la candela, es decir, la luz en relación con Dios.

Otra de las técnicas corporales también se relaciona con la elaboración de la cruz de flores que el *fiscal* transporta en hombros. La persona encargada toma una cruz de manera que deposita sobre el suelo, seguidamente se inclina y coloca en posición de cuclillas para cubrirla con flores. Por su parte, la versión signográfica no especifica el acto adornar con flores, puesto que se tiene una silueta humana de perfil con los brazos extendidos llevando una cruz, sin embargo, esto se clarifica con significado que es el de “hacer”, esto es, elaborar o realizar algo como podría ser conformar una cruz.

Entre las técnicas corporales que no se apegan estrictamente a lo religioso están las relacionada con la danza. El baile en las Pascuas se particulariza por las parejas que se toman de los brazos o manos para desplazarse alrededor de la ronda de los *mastros*. En la signografía, si bien no se contempla la distribución circular, si se verifica el agarrarse de las manos en tres antropomorfos dispuestos en posición frontal, uno al lado del otro. El significado va acorde a la técnica corporal y la signografía en la medida que refleja el contexto del baile, como es la fiesta.

El último ejemplo se emplaza en la técnica corporal del sentarse. Como expliqué en otro apartado, el sentarse para diferentes actos y actividades en el suelo o asientos de bajo tamaño, en nuestro ejemplo, las personas, pasantes y otros creyentes, están sentados en un tronco y rocas al estilo de asientos. En la signografía, el antropomorfo está sentado sobre una silla, aunque no es un mueble bajo. Los significados si indican el sentarse, pero también descansar.

Nº	Tipo de técnica corporal	Técnica corporal	Signografía Subcolección Osvaldo Sánchez INIAM-UMSS	Significado por transcripción
1	Técnica corporal religiosa: besar la cruz o crucifijo			Diosta much'ay/ Honrar a Dios —Lit. Adorar, besar a Dios—
2	Técnica corporal religiosa: agachar o inclinar la cabeza			K'umuy/Arrepentirse —Lit. Agacharse, inclinarse—
3	Técnica corporal religiosa: arrodillarse ante la cruz			Diosmanta mañay/Pedir a Dios
4	Técnica corporal religiosa: encender velas agachándose o arrodillándose			K'anchaykuway/ Alumbrame —Lit. Ilumíname—

5	Técnica corporal religiosa y técnica de portación de objetos: llevar la cruz apoyada en un hombro			Cruzta apay/Llevar la cruz
6	Técnica corporal religiosa: recibir la bendición			Sumaq bendicionta churay/ Dar una buena bendición
7	Técnica corporal religiosa y técnica de portación de objetos: portar en las manos una vela o cirio			Kay qhapaq k'anchayninwan/ De tu rica luz —Lit. Con esta poderosa—
8	Técnica corporal relacionada a la preparación de los rituales y ornamentación: armar y/o adornar una cruz			Ruway/Hacer —a Dios—

9	Técnica corporal musical y de baile: bailar tomán-dose los brazos o manos			Fiesta
10	Técnica corporal del sentarse: sentarse sobre alguna banca o silla			Samay/Descansar Tiyay/Sentarse

Figura 6. Cuadro comparativo entre las técnicas corporales, la signografía y el significado.

Las técnicas corporales y la signografía

Este grupo se refiere a la continuidad entre las técnicas corporales y la signografía, solamente en el plano grafico puesto que el significado se aleja de la expresión corporal. Así, son seis los ejemplos tomados de la subcolección Osvaldo Sánchez del INIAM-UMSS y el rezo *Ñuqajuchasapa* de la tercera hoja de Vitichi (figura 7).

Las tres primeras corresponden a las técnicas corporales religiosas. El primer ejemplo trata de del momento en que el feligrés se arrodilla ante dichos objetos sagrados —cajones e imágenes religiosas— del altar. En la signografía, se presenta de tres formas: con los brazos extendidos adelante, con los brazos abiertos y una silueta arrodillada sin brazos acompañada de lo que sería un cajón religioso ya que se trata de un rectángulo con una figura antropomorfa en disposición frontal.

El segundo concierne a la técnica corporal del agarrar un crucifijo en la que el creyente está de pie, tomando el objeto con ambas manos con los brazos flexionados muy juntos al dorso; de la misma forma, existen dos signogramas, el perteneciente a la subcolección Osvaldo Sánchez presenta la misma postura con la diferencia que se presenta con los brazos extendidos, y la de la tercera hoja de Vitichi, es una composición en que se encuentran dos antropomorfos frente a frente, tomando una cruz o crucifijo.

Continúa el portar una vela o cirio. La técnica corporal es la de llevar en una mano una candela mientras se camina; el signograma tiene la misma postura con la leve diferencia que la vela o cirio se la toma con ambas manos.

En el contexto de la fiesta del Sábado de Pascuas, los pasantes entrantes y salientes son distinguidos con *jayulas*, posteriormente ellos se tornan en el baile en el que se toman de las manos mientras bailan en ronda, tal como se presenta en el ejemplo cuatro. El signograma presenta mirándose de frente y tomándose de ambas manos, junto a ellos lo que parece ser una planta de maíz.

El último ejemplo corresponde a la técnica corporal propia de los varones que es la de subirse a la escalera, el signograma, si bien no muestra con claridad el objeto, la postura de brazos y piernas es igual al de la técnica.

Nº	Tipo de técnica corporal	Técnica corporal	Signografía		Significado por transcripción
			Subcolección Osvaldo Sánchez INIAM-UMSS	Tercera hoja de Vitichi	
1	Técnica corporal religiosa: arrodillarse ante cajones religiosos				Confesay/ Confesarse Chakatasqa kay/Estar colgado —Lit. Estar crucificado— Kofesakuni/ Me confieso
2	Técnica corporal religiosa y técnica de portación de objetos: tomar en las manos un crucifijo				Alma San bautistata/ A San Bautista
3	Técnica corporal religiosa y técnica de portación de objetos: tomar en las manos una vela		-		Arcangelta/ A arcangel

4	Técnica corporal en pareja: bailar en pareja tomados de las manos			-	Tinkuychus manachus/ Encontrarse o no
5	Técnica corporal masculina: subirse a la escalera para la instalación de adornos			-	Uray/Abajo Wichariy/ Donde vive el Señor —Lit. Subir—

Figura 7. Cuadro comparativo entre las técnicas corporales y la signografía.

Teniendo en cuenta los fonogramas que son aquellos signogramas de relación fonética con su significado apelando al recurso del *rebus* (Castro, 2015), existen tres ejemplos (figura 8). Los dos primeros corresponden a técnicas corporales relacionadas con la música debido a que tratan de la manipulación de instrumentos musicales por parte de los *mastros*. Así, la técnica del manejo del charango propone al músico de pie tomando el instrumento; en su versión signográfica, la silueta antropomorfa está de pie, sin embargo, no manipula el charango, sino este está junto a él; de esta manera, el *rebus* se ha centrado en la figura del instrumento de cuerda del que la transcripción fonética de la primera silaba "cha" es /tʃa/ para referirse al significado "chaypi kay" que en español es "estar ahí".

El segundo caso es el manejo de la *anata* en la que el o los *mastros* están de pie sosteniendo el instrumento con ambas manos y soplando por la boca; el signograma representa la misma posición; en este caso, el *rebus* se centrado en el "pi" de pinquillo, instrumento aerófono, cuya trascripción fonética responde a /piŋ/; el significado del signograma es "pi", que en español es traducido a "quien".

Por último, la técnica corporal de beber chicha en *ojona* generalmente, en el ejemplo, implica que la persona esté sentada, toma el cuenco con ambas manos y lo dirige a la boca para succionar el líquido. En la signografía, trata de una figura antropomorfa junto a una *jina* o fuente; la fonética con el *rebus* se concentra en *jina* y la sílaba "ji" que produce los fonemas /xi/ para señalar *Jesus* o, de forma completa, *Jesus lazariño* que en español es Jesús nazareno.

Nº	Tipo de técnica corporal	Técnica corporal	Signografía Subcolección Osvaldo Sánchez INIAM-UMSS	Fonograma
1	Técnica corporal musical y de baile: tocar charango			Chaypi kay/Estar ahí —Lit. Y ahí—. Fon. «charango»
2	Técnica corporal musical y de baile: tocar *anata*			Pi/Quién. Fon. «pinquillo»
3	Técnica corporal relacionada a las bebidas espirituosas: beber de la *ojona*			Jesus lazariño. Fon. «jina», fuente

Figura 8. Figura 8. Cuadro comparativo entre las técnicas corporales y los fonogramas.

Otros corresponden a ítems signográficos que no presentan transcripciones ni decodificaciones, como es el caso del parche de bombo de Benita Rivera de Tukultapi —Puna—, el cuero anónimo de San Miguel de Laja —Puna—, el cuaderno de Gregoria Vicente de San Luis

—Puna— y el cuero de Beatriz Ocampo de San Antonio Bajo —Vitichi—; también, los ejemplares en soporte de cuero y papel de la subcolección Dick Ibarra Grasso del INIAM-UMSS (1354c, 1678b, 1678c, 1678d, 1678e, 1678f, 1777a, 1777b, 1777c y 1770) de la zona de Sampaya y Titicachi.

Varias de las técnicas corporales componen el espectro religioso. Una de ellas es el arrodillarse ante las imágenes religiosas dispuestas en cajones. Los tres signogramas identificados en tres piezas distintas se presentan con personajes arrodillados con brazos extendidos frente a figuras dentro de una especie de urna (figura 9).

Técnica corporal		**Signografía**		
		Parche de bombo de Benita Rivera	**Cuero anónimo**	**1770**
Técnica corporal religiosa: arrodillarse ante imágenes religiosas				

Figura 9. Técnica corporal religiosa: arrodillarse ante imágenes religiosas —cajones religiosos e imágenes en bulto—.

La capilla de San Miguel de Laja contiene en el fondo del recinto una imagen de un Cristo crucificado, que se relacionas con la técnica corporal de arrodillarse frente a una cruz. En el caso de la signografía, cuatro ítems, uno de la zona y otros del área de Titicachi y Sampaya, presentan un antropomorfo esta hincado frente a una cruz de gran tamaño (figura 10).

Técnica corporal		Signografía			
		Parche de bombo de Benita Rivera	1678d	1778b	1770
Técnica corporal religiosa: arrodi-llarse ante imágenes religiosas					

Figura 10. Técnica corporal religiosa: arrodillarse ante la cruz.

La inclinación de rodillas como acto grupal del mismo modo, se replica en tres signogramas, uno de la zona de estudio y los restantes de Titicachi y Sampaya. El primer signograma, que pertenece al cuero anónimo, está compuesto por dos antropomorfos hincados, no obstante, son llamativos las otras muestran que se componen por una figura del que sería un religioso y varias siluetas humanas en postura hincada o de pie y que están envueltas en una especie de bóveda que lleva una cruz en la parte superior, esto a manera de recinto religioso, como vemos a continuación (figura 11).

Técnica corporal		Signografía		
		Cuero anónimo	1678b	1678f
Técnica corporal religiosa: arrodillarse en acto grupal				

Figura 11. Técnica corporal religiosa: arrodillarse en acto grupal.

De igual forma, la técnica corporal de arrodillarse como un acto individual se refleja en la signografía (figura 12).

Técnica corporal		Signografía
		1778a
Técnica corporal religiosa: arrodillarse		

Figura 12. Técnica corporal religiosa: arrodillarse.

Seguidamente, el llevar un crucifijo en ambas manos es recurrente en cinco piezas de signografía, especialmente en las procedentes de Titicachi, que consisten en siluetas antropomorfas de perfil de brazos extendidos llevando crucifijos, y el signograma del ejemplar 1354c se particulariza por una figura que porta la cruz y junto a ella otra hincada con brazos extendidos (figura 13).

Técnica corporal		Signografía				
		Cuero anónimo	1354b	1777a	1770	1354c
Técnica corporal religiosa: portar un crucifijo						

Figura 13. Técnica corporal religiosa: portar un crucifijo.

Asimismo, la técnica corporal de cargar la cruz en un hombro se expresa en dos ítems en la que los antropomorfos de perfil tienen la misma postura (figura 14).

Técnica corporal		Signografía	
		1678e	1770
Técnica corporal religiosa: cargar la cruz en un hombro			

Figura 14. Técnica corporal religiosa: cargar la cruz en un hombro.

Una siguiente técnica corporal es la de recibir la bendición, que demanda que el creyente este de pie y con la cabeza inclinada frente al religioso. En la signografía, los dos signos detectados presentan al sacerdote, caracterizado por el alba, quien está parado y con un brazo flexionado y elevado, y el feligrés, hincado y frente al anterior personaje (figura 15).

Técnica corporal		Signografía	
		1678b	1778b
Técnica corporal religiosa: recibir la bendición			

Figura 15. Técnica corporal religiosa: recibir la bendición.

Otra muestra de técnica corporal religiosa es la de portar cajones religiosos, así, la persona camina con un cajón en uno de los brazos. La signografía expresa una figura humana de perfil con brazos extendidos hacia adelante, llevando un objeto cuadrangular dividido por líneas diagonales contrapuestas, a manera de cajón religioso (figura 16).

Técnica corporal		Signografía		
		1678c	1678d	1678e
Técnica corporal religiosa: portar un cajón religioso				

Figura 16. Técnica corporal religiosa: portar un cajón religioso.

El caminar en romería es otra de las técnicas corporales que se refleja en cinco singnogramas. Los dos primeros concentran un bloque de siluetas humanas dispuestas en una sola dirección ya sea de forma grupal o alineada. Por su parte, los ejemplos restantes, presentan a los antropomorfos en su caminata de subida, presuntamente a un calvario (figura 17).

Técnica corporal		Signografía				
		Cuero anónimo		1354c	1678b	1778c
Técnica corporal religiosa: caminar en romería						

Figura 17. Técnica corporal religiosa: caminar en romería.

La técnica corporal de disposición circular en el baile se manifiesta en la signografía a través de un signo que consiste en un círculo que lleva figuras humanas en el interior, dando la sensación del movimiento circular (figura 18).

Técnica corporal		Signografía 1354c
Técnica corporal de disposición circular: colocarse en círculo para el baile		

Figura 18. Técnica corporal religiosa: caminar en romería.

La técnica corporal de pareja como el bailar tomándose de las manos se replica de la misma en el signograma que claramente se conforma por dos siluetas tomadas de la mano que se diferencian en género por su vestimenta (figura 19).

Técnica corporal		Signografía 1678d
Técnica corporal en pareja: bailar tomados de la mano		

Figura 19. Técnica corporal en pareja: bailar tomados de la mano.

Finalmente, el sentarse en la signografía analizada expone la técnica del sentarse con figuras de perfil sentadas con las piernas y brazos estirados (figura 20).

Técnica corporal		Signografía		
		Cuaderno de Gregoria Vicente	Cuero de Beatriz Ocampo	1354c
Técnica corporal de sentarse: sentarse sobre el suelo				

Figura 20. Técnica corporal de sentarse: sentarse sobre el suelo.

A manera de conclusión

Este escrito se basa en el aspecto corporal —posturas, disposiciones, manejo de objetos, movimientos, etc.— de los comunarios creyentes de los ranchos de San Luis y San Miguel de Laja dentro de la celebración de Pascuas. Si bien corresponde a la Semana Santa, tiene la característica de conglomerar rituales católicos, pero también, otros propios del contexto cultural y social de los comunarios. De esta forma, parto por identificar las técnicas corporales, concepto propuesto por Marcel Mauss y detallado por David Le Breton e Hilda Islas, por lo que las técnicas corporales de los comunarios de los ranchos de Potosí se relacionan con las exigencias corporales para la demostración de la fe en torno a los ritos cristianos; otras obedecen a la expresión festiva que incumbe bailes, cantos y otros parecidos; y, por último, aquellas que responden al uso del cuerpo en las actividades diarias.

Estas técnicas son el punto de partida para analizar, no únicamente el aspecto físico o material del cuerpo sino, por un lado, considerar la continuidad de las expresiones corporales y, por otro, el lenguaje visual que hace alusión al cuerpo. Así, la continuidad corporal parte de los pasajes sobre escritos y gráficos basados en expresiones corporales de la crónica de Guamán Poma de Ayala para dar cuenta de que ciertas técnicas corporales se replican actualmente en el entorno de las Pascuas.

Finalmente, este trabajo permite reflexionar sobre la percepción corporal desde su materialidad física y visual, atendiendo tanto a los aspectos históricos, como a los sociales e históricos.

Referencias bibliográficas

Castro, D. (2015). *Escritura Signográfica Andina. Los significados andinos y católicos de los signos signográficos consignados en la subcolección Osvaldo Sánchez Terrazas de cuero y papel del INIAM-UMSS y la colección privada de cueros de Walter Sánchez Canedo.* (Tesis de Licenciatura). LAEL, INIAM-UMSS.

Castro, D. y García, A. (2017). *Pascuas, rezos y llut'asqas de las comunidades de Vitichi y Puna de Potosí.* Catálogo de exposición. Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón.

de la Calle Valverde, J. (2012). El gesto analógico. Una revisión de las 'técnicas del cuerpo" de Marcel Mauss. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* (7), 75-87.

Díaz, A., Galdames, L., y Muñoz, W. (2012). Santos patronos en los Andes. Imagen, símbolo y ritural en las fiestas religiosas del mundo andino colonial (siglos XVI-XVII). *ALPHA: Revista de Artes, Letras y Filosofía, 1*(35), 23-29. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012012000200003

Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología.* Tecnos.

Garcés, F. (2014). Aprender otra(s) escritura(s) en los Andes: una invitación a repensar la pedagogía desde la etnografía. *Arqueoantropológicas, 4*, 113-160.

Garcés, F., y Sánchez, W. (2015). La colección de escrituras ideográficas andinas del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón (INIAM-UMSS): Una forma de narrar sin letras. *Escritura andina: pictografía e ideografía en cuero, papel y barro*, 11-35.

Guamán Poma de Ayala, F. (2018 [1615]). *Nueva Coronica y Buen Gobierno.* https://bit.ly/3owAO5r

Ibarra, D. (1953). *La escritura indígena andina.* Alcaldía Municipal de La Paz.

INIAM (2015). *Escritura andina: pictografía e ideografía en cuero, papel y barro.* INIAM-UMSS.

Islas, H. (1995). *Tecnologías corporales: danza, cuerpo e historia.* Instituto Nacional de Bellas Artes.

Le Breton, D. (2002 [1992]). *La sociología del cuerpo.* Ediciones Nueva Visión.

Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología.* Editorial Tecnos S.A.

Sánchez, W., y Sanzetenea, R. (2000). Rogativas andinas. *Boletín del INIAN-MUSEO*, *8*.

Schechner, R. (2011). Restauración de la conducta. En D. Taylor y M. Fuentes (Comp.), *Estudios avanzados de performance* (pp. 31-50). Fondo de Cultura Económica.

Vargas, R. (1995). *Concilios Limenses (1551-1772). Vol. III.* Arzobispados de Lima.

Viceministerio de Planificación y Coordinación del Estado Plurinacional de Bolivia (s.f.). Diagnóstico Participativo-Primera Sección Municipal de Puna.

Un marco teórico darwinista para el estudio de la evolución cultural del ser humano

Carmen Ramírez Cañas[1]
Luis Miguel Carranza Peco[2]

Introducción

Los más de 150 años transcurridos desde que Charles Darwin visitase tierras ecuatorianas a bordo del Beagle y la posterior publicación de "El Origen de las especies por selección natural" —1859— han logrado que sus planteamientos pasen a encontrarse firmemente integrados dentro del *corpus* de la mayoría de las disciplinas científicas. Esta aceptación se fue logrando con no pocas discusiones y matices, puesto que se fundamenta en unas tesis que impregnan todos los ámbitos de la sociedad, más allá del campo de la investigación. Lejos de estar resuelta la cuestión, aún existen científicos reacios a la utilización de un marco teórico darwiniano para el estudio cultural del ser humano, decantándose por las corrientes propias del transformismo lamarckiano. Esto supone la aceptación parcial —incluso a conveniencia— de la teoría de la evolución, lo que puede desembocar en equívocos a propósito del cambio cultural del ser humano, cuestión especialmente sensible cuando se trabaja en historia y antropología.

1 Becaria de Colaboración, Universidad de Sevilla (Departamento de Prehistoria y Arqueología). carmenramirez2297@gmail.com

2 "JAE Intro" Instituto de Arqueología-Mérida (CSIC-Junta de Extremadura). Luismiguelcarranza@gmail.com

En cuanto al conjunto de la sociedad no especializada, se encuentra una situación de similares características. La teoría de la evolución no genera ya el rechazo que en su día provocó, e incluso se enseña en las escuelas, institutos y universidades. El problema viene en que, además de la poca profundización, suele partir de unas bases equivocadas, nuevamente más cercanas a la evolución lineal que planteó Lamarck y con fuertes reminiscencias del mal llamado "evolucionismo" del siglo XIX, concebido como sinónimo de "progreso". Ante esta situación, consideramos imprescindible que quienes nos dedicamos a ello realicemos esfuerzos significativos en su correcta difusión, tanto para llegar al mundo académico —sobre todo a las ciencias humanas y sociales—, como a ciudadanía en general.

Con esas pretensiones y bases planteamos aquí un trabajo que inicia con un recorrido historiográfico para entender el "cambio del cambio". Dicho de manera más clara, para contextualizar el surgimiento del concepto de evolución que planteó Darwin —y su núcleo conceptual: variación, selección y herencia—, así como la panoplia de significados de corte progresista que fueron empapando erróneamente a la comunidad científica y no científica. Una vez entendidos y aclarados los fundamentos darwinianos, acometeremos el estudio de algunas de sus corrientes vigentes más significativas, lo que supone el exponer al lector un recorrido profundo del panorama actual y las discusiones que se manejan hoy en día. Por último, se analizará brevemente un caso de estudio dedicado a los sacrificios humanos dentro de la América precolombina. Debe entenderse como la exposición de un caso que consideramos cumple con la función de ejemplificar los preceptos básicos aquí expuestos sobre el darwinismo, además de mencionar aspectos que también deben tenerse en consideración, como pueden ser la selección a nivel de grupo o el estar trabajando dentro de un *corpus* religioso.

El concepto de cambio en antropología

Como punto de partida para el capítulo, se presenta la inexcusable realización de un recorrido historiográfico que asiente, aunque de

manera sintética, las diferentes lecturas, enfoques e interpretaciones que han ido siendo protagonistas dentro de las investigaciones antropológicas enfocadas en la creación de hipótesis que expliquen el "cambio" de manera diacrónica. Ahora tratamos de esbozar una síntesis aproximativa a esas vertientes teoréticas y metodológicas desarrolladas a partir de los sucesivos descubrimientos, avances científicos y que fueron asumidos en mayor o menor medida por la investigación antropológica. Las novedades solían promover un cambio de paradigma acorde con el del propio pensamiento general de su época, además de ser contradictorias entre sí. Por consiguiente, se estudia la transformación sobre la explicación del cambio biológico y cultural, puesto que, como se verá, el concepto de "evolución" en torno al cual orbita el manuscrito cuenta con un denso bagaje de discusiones científicas y filosóficas hasta que llegó a establecerse el significado que defendemos desde el darwinismo en la actualidad. La periodización para la consecución de estos objetivos atiende a la articulación de diferentes hitos y procesos históricos, algunos de ellos enormemente marcados por los proyectos coloniales protagonizados por las grandes potencias europeas a partir del siglo XVIII. Entre estos, se prestará especial atención a la convulsión que supuso la propuesta de Darwin en la segunda mitad del siglo XIX, aún hoy con deficiencias importantes en su comprensión.

Resulta habitual el colocar al siglo XVIII como punto de inicio de las discusiones de corte más o menos científicas sobre la naturaleza de la variabilidad y diversidad humana. Es cierto que en esa época se asistió a una efervescencia intelectual formidable, aunque, para entenderla de manera holística, conviene considerar primero los pensamientos, nociones e ideas precedentes que sirvieron de base para el desarrollo científico moderno. Su relevancia, aunque aquí se presente plasmada de manera sucinta, radica en que dichos planteamientos previos funcionaron como el sustrato utilizado para el posterior desarrollo de las teorías sobre la alterabilidad humana, ya fuese a partir de su plena asunción, revisión o cuestionamiento.

Tanto las primeras lecturas clásicas, proporcionadas por Heródoto y los precursores del pensamiento aristotélico, como las elaboradas entre los siglos XVIII y XIX giraban en torno a los valores y sistemas de representación del ser humano propios del contexto cultural en el que surgieron. Esto implicaba necesariamente la exclusión de "los otros" no pertenecientes al grupo dominante, entendidos como extraños y rechazables, ya fuese por motivos raciales[3] y/o culturales. La variedad entre pueblos fue comúnmente vista como insalvable, al menos en términos de equidad en lo referente al estatus cultural, lo que empapó profundamente las interpretaciones futuras que, aunque más científicas, resultaron marcadamente eurocentristas e ineludiblemente condicionadas política e ideológicamente.

De la visión europea de la realidad humana se derivó que todo desarrollo del conocimiento girase en torno a la idea del dios del Antiguo Testamento como núcleo explicativo del origen de la vida y del ordenamiento del universo, por lo que las tesis creacionistas se mantuvieron hasta bien entrado el siglo XIX. El epicentro de las explicaciones de la variabilidad cultural del hombre —en forma de procesos históricos— encontró su justificación dentro del marco religioso, pasando a surgir teorías marcadamente teológicas. Sin embargo, a partir del siglo XVI, con el inicio de los descubrimientos por parte de las grandes potencias europeas, revoluciones sociopolíticas y el cisma en el seno de la iglesia, fue cuando algunos pensadores comenzaron a cuestionar parte de la intransigencia canónica de las explicaciones esencialistas y teológicas, lo que inauguró el desarrollo de un pensamiento más escéptico a lo largo de las siguientes centurias. Por ende, los siglos XVI y XVII, motivados por el descubrimiento de nuevos mundos, alumbraron un importante movimiento intelectual en la Europa ilustrada, reconociendo la existencia de una diversidad humana que merecía ser estudiada y

3 Aquí nos referimos al concepto de "raza" como se da en el ámbito coloquial e historiográficamente clásico. Desde el punto de vista darwinista actual y aplicado al hombre, únicamente estaría referenciando a la observación de la diversidad fenotípica dentro de una misma especie.

comprendida en sus diversas formas, aunque aún con el hombre, y en concreto el hombre blanco europeo, como centro de la creación divina, en tanto que la justificación teológica seguiría durante mucho tiempo siendo la principal hipótesis explicativa de lo desconocido. Sin embargo, ya se plantearon las condiciones para que se pudiese reflexionar con una nueva variedad de lecturas sobre la humanidad, tambaleándose los cimientos de algunas de las creencias más arraigadas en la sociedad europea de la época.

En el siglo XVIII surge la conocida como "antropología de las luces", asumiendo el papel crítico y reflexivo en torno al descubrimiento de las distintas sociedades por las cuales las potencias europeas comenzaban a interesarse. En su seno aparecieron pensadores que defendieron discursos rupturistas con respecto a las formulaciones anteriores, así como generando explicaciones alternativas del cambio (Rodríguez, 1991, p. 20). En cuanto al concepto de variabilidad en el que nos enfocamos, este siglo engendró uno de los hitos fundamentales para el entendimiento de los seres vivos en general y del ser humano en particular. Nos referimos a los trabajos del naturalista sueco Carlos Linneo, científico pionero que estableció un sistema de organización y clasificación jerárquica integral de los seres vivos, el cual estructuró en torno a las diferencias físicas visibles (Anderson, 1997; Makinistian, 2009, p. 20). Si bien su método era limitado y sus creencias creacionistas —propias de su época— estaban omnipresentes en sus trabajos, ya implicaba la colocación del ser humano en el mismo orden que otros primates, a la vez que interconectaba las distintas formas de vida. Sin embargo, fue Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, el primer verdadero precursor de las ideas evolutivas.

Los trabajos de Linneo abrieron el camino a una serie de investigadores y estudiosos que contribuyeron al cambio de perspectiva con el cual se abordaría el estudio del ser humano a lo largo del siglo XIX, momento en el que se generaron importantes procesos, rupturas y discusiones en el campo de la antropología, apareciendo propuestas para ex-

plicar el cambio humano marcadas principalmente por ideas marxistas, evolucionistas y con enfoques que aún empapan la ciencia actual. Entre estos intelectuales, Johann Friedrich Blumenbach fue quien introdujo la importante carga empírica de la que carecían los principales puntos que planteó Linneo, ahora desarrollados a partir de la antropología física. Esta disciplina, de enorme importancia en la actualidad, gozó de un intenso desarrollo gracias a los viajes exploratorios, en tanto que los científicos occidentales fueron descubriendo nuevas sociedades humanas. Los estudios pasaron a basarse en la contraposición de las cualidades y características físicas visibles de las sociedades, creándose una serie de "tipologías humanas". En este aspecto clasificatorio destacaron los trabajos de Johann Caspar Lavater, quién relacionó dicha división fisonómica con formas de comportamiento específicas (Rodríguez, 1991, pp. 23-28). Todos estos trabajos fueron desembocando en el desarrollo de estudios que establecían jerarquías en el desarrollo del ser humano. Este cúmulo de estudios centrados en la frecuentemente desbalanceada comparación cultural fue conformando el pensamiento evolucionista clásico, asumiéndose a partir de entonces la jerarquización y la linealidad en los procesos de cambio que implicaron al hombre a lo largo de la historia, siendo la idea principal la de "progreso" (Rodríguez, 1991, pp. 40-41; Makinistian, 2009, p. 17). Aunque esta errada interpretación de la evolución como sinónimo de progreso presentaba un enfoque principalmente basado en la morfología y agravó los enormes problemas sociopolíticos dados durante los siglos XIX y XX, ya invitaba a la ruptura con las ideas creacionistas.

En el siglo XIX fueron apareciendo importantes avances en la disciplina de la biología, a partir de los que se fue situando al hombre dentro de la naturaleza, sin ser una entidad aislada del resto de animales (Makinistian, 2009, p. 20). Lo importante en este proceso recae en el elevado interés de las investigaciones en trabajar sobre el polimorfismo de las distintas formas de vida y de los comportamientos humanos, aunque aún se distaba de tener una teoría unificada. Así, las explicaciones se dividieron en dos bloques principales: fijistas y transformistas

(Carranza, 2021, p. 165). Los primeros defendían la espontaneidad en el surgimiento de las distintas especies, invariables a lo largo del tiempo. Por otro lado, los transformistas, entre los que se encontraban Charles Lyell, Jean Baptiste de Lamarck, el conde de Buffon y el propio Darwin, defendían que las especies derivan unas de otras, dándose las diferencias y mutaciones con el paso del tiempo (Grasa, 1986, p. 31; Pérez-Aguilar, 2011, p. 25).

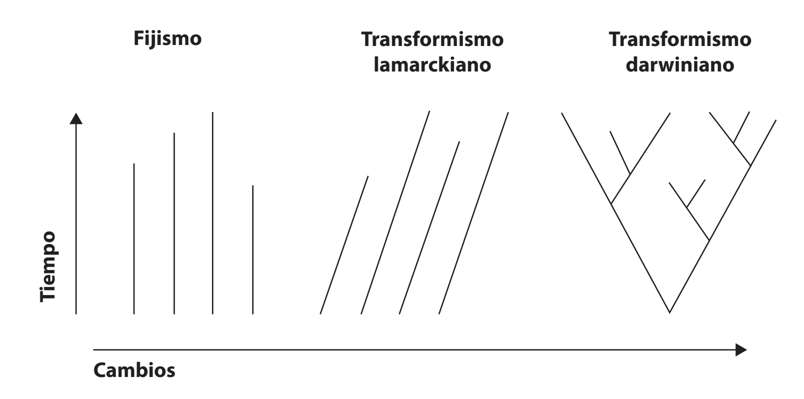


Figura 1. Explicación del origen de la vida y de la evolución a través de las posturas fijista, transformismo lamarckiano y el modelo de transformismo darwiniano. Modificación propia sobre el original de Gómez Peña, 2018, p. 52.

Continuando en el siglo XIX con las ideas de evolución progresista, apareció Jacques Boucher desarrollando una serie de fases históricas por las que habría pasado el hombre, diferenciando los niveles que dividían la cultura en base a una secuencia de estadios fundamentada en el desarrollo tecnológico. En la misma línea de evolución progresiva del ser humano desarrollaron sus trabajos autores como Klemm, afianzando la presunción de que la evolución social podía ser investigada a través de condiciones materiales; o Herbert Spencer, quien explicaba el proceso de la evolución cultural en forma de una linealidad ascendente-descendente entre los estadios de distinta complejidad (Rodríguez, 1991,

pp. 42-43). Entre los nombres propios implicados en el desarrollo de actividades antropológicas del XIX de corte progresista, destacamos a Summer Maine, con una serie de trabajos centrados en el desarrollo histórico de las instituciones jurídicas; o a Johann Jakob Bachofen, quien elaboró una teoría de las formas de sucesión de bienes basado en un marco evolutivo clásico. La obra del antropólogo Edward Burnett Tylor también supuso una fuerte influencia para el desarrollo de la antropología, generando teorías sobre distintas creaciones sociales, así como su variabilidad a lo largo del tiempo. Lo importante es que su percepción de la cultura se encontraba acorde con la perspectiva evolucionista progresista del momento (Rodríguez, 1991, p. 46). El fallo en este modelo recae en que se está asumiendo la direccionalidad en el cambio, a la vez que implica una visión de progreso asociada inevitablemente al proceso de evolución (Carranza, 2021, p. 166). Por último, resulta apropiado destacar las proposiciones evolucionistas de John Lubbock y James G. Frazer. El primero trabajó sobre la evolución de las ideas religiosas, estableciendo un sistema que permitía ubicar en diferentes escalas a las sociedades conocidas, mientras que Frazer retoma y profundiza en algunos planteamientos de Lubbock (Rodríguez, 1991, pp. 46-51). Todo este desarrollo del pensamiento evolucionista durante el siglo XIX cimentó los posteriores trabajos antropológicos, aunque sin acabar de desechar la visión progresista. Así, Lewis Henry Morgan "estrenó" la antropología social a finales del XIX como disciplina científica, aunque manteniendo la linealidad en el cambio y la sucesión de estadios como principios básicos (Rodríguez, 1991, pp. 53-58).

Atendiendo ahora a la concepción de las tesis evolucionistas que defendemos para el estudio cultural del ser humano, destacamos los esfuerzos de Lamarck y Charles Darwin, ambos aún presentes en las investigaciones antropológicas. El trabajo de estos dos autores del siglo XIX resultó fundamental para consolidar las tesis evolucionistas que ya se fueron desarrollando con pensadores anteriores, a los que se sumaron las influencias de Charles Lyell o Alfred R. Wallace, cocreador junto con el propio Darwin del modelo evolutivo que se presentó en la Sociedad

Linneana. Este evento merece ser colocado como uno de los hitos de mayor relevancia en la historia de la ciencia, aunque, como se está recalcando desde el comienzo del trabajo, la obra de Darwin supuso un colofón, a la vez que un nuevo punto de partida.

"El Origen de las especies por selección natural", publicado en 1859, logró explicar la imbricación entre sí de las especies existentes y pasadas, basándose en tres principios fundamentales: 1) la competencia por los diferentes recursos conlleva la replicación diferencial de las poblaciones; 2) los distintos individuos varían por múltiples mecanismos, lo que afecta a las capacidades de supervivencia en contextos concretos al darse una serie de presiones selectivas —a lo que llama selección natural—; 3) las características que resulten ventajosas en términos reproductivos tenderán a mantenerse por medio de la herencia (Pérez-Aguilar, 2011, pp. 26-27; Dickins, 2016, pp. 13-16). Aunque estas premisas se plantean a priori sencillas, resulta habitual confundir los mecanismos de adaptación y heredabilidad con los de Lamarck, puntos clave en los cuales diferían sus teorías. Incluso hoy en día continúan utilizándose modelos lamarckianos para el estudio del cambio cultural humano. Por tanto, aunque ya existen contraposiciones Darwin-Lamarck más extensas y profundas de lo que podemos dedicar aquí (p. ej. Lessa, 1996; Pérez-Aguilar, 2011; Carranza, 2021), aún resulta conveniente aludir a sus principales diferencias en los trabajos de divulgación científica.

Lamarck interpretó que los organismos mutaban y adquirían ciertos rasgos en vida que supuestamente serían transmisibles mediante la herencia genética, mientras que la teoría darwiniana asume la existencia de una variación azarosa durante la reproducción, sobre la cual actúa la selección, pasando a heredarse únicamente los rasgos que resultaron positivos —en términos reproductivos—, en un contexto determinado (Dickins, 2016, p.17). Esto implica que el lamarckismo estuvo adherido a la visión de "progreso" propia del momento, término que el darwinismo asume como falso, colocando en su lugar al azar y las mutaciones, pasando a defender una evolución que carece de propósito ni dirección

alguna. El problema que encontramos es que los postulados darwinianos son ampliamente aceptados para estudios genéticos en la actualidad, mientras que el modelo lamarckiano aún se utiliza para explicar la transmisión y herencia de rasgos culturales, aunque ya se encuentre ampliamente desacreditado, lo que supone axiomatizar, ya sea de manera consciente o no, el control del hombre sobre el cambio, continuando la visión antropocéntrica (García-Rivero, 2012, p. 70; 2017, p. 39; Pérez-Aguilar, 2014, p. 36; 2018, pp. 86-88).

En la primera mitad del siglo XIX también hizo su aparición el historicismo cultural como reacción crítica al evolucionismo unilineal que venimos mencionando. A partir de aquí, los antropólogos comenzaron a fijarse en los aspectos particulares de cada grupo (Hernando, 1992, p. 15). En este sentido destaca el antropólogo estadounidense Franz Boas y su lucha contra los esquemas evolucionistas de Morgan y Tylor, aunque Kossina y Childe fueron los principales autores en desarrollar las bases del historicismo cultural, influyendo en su pensamiento rasgos del positivismo científico y el nacionalismo romántico (Fernández-Götz, 2008, p. 31). Se sustituyó la secuencia de estadios por áreas culturales, pasando entonces a estudiarse el lugar de origen y las formas de difusión de los rasgos de comportamiento concretos (Hernando, 1992, p. 15).

Gordon Childe desarrolló un enfoque con el que describir los cambios de la cultura desde su origen, utilizando la interpretación difusionista como hipótesis explicativa del cambio (Renfrew y Bahn, 2011, p. 36). El difusionismo explica la formación de rasgos culturales como una red de influencias y dispersión desde centros culturales concretos hacia otras culturas distantes. Supone una de las propuestas más criticadas del historicismo, además de que puede desembocar en el hiperdifusionismo, postulado que explica cómo la totalidad de las culturas proceden a su vez de un centro originario. La difusión o promoción entre las diferentes culturas, fue un planteamiento que también utilizó Cavalli-Sforza dentro del marco de las lenguas indoeuropeas (Cavalli-Sforza y Bodmer, 1981). Así, resultó destacado el papel de lingüistas y

arqueólogos al utilizar datos culturales para examinar las relaciones históricas ente diferentes pueblos, sentando la clasificación de las culturas humanas sobre la evolución de las lenguas. Tiene sentido en tanto que los idiomas pasan de una generación a otra con ligeras modificaciones y, según las poblaciones se van dispersando en el tiempo y el espacio, se va produciendo la divergencia, lo que supone un paralelismo claro con la genética. Este mismo enfoque puede aplicarse para el estudio de otros rasgos culturales (Mace, 2016, p. 2) y, aunque con numerosos matices, va acercándose más a la realidad del marco darwiniano.

Terminando el siglo XIX y entrando en el XX fueron apareciendo nuevas propuestas y matices para la explicación del cambio cultural, como puede ser el materialismo histórico, o los enfoques funcionalistas y difusionistas, aunque la mayoría de los estudios antropológicos continuaron entendiendo a los grupos culturales humanos a modo de entidades homogéneas y herméticas, como desarrollaron Gustav Kossinna (Fernández-Götz, 2008, p. 26; 2009, p. 188) y los anteriormente citados Lubbock, Frazer y Morgan.

Panorama actual del "darwinismo cultural"

Lo expuesto anteriormente pretende dar cuenta del panorama con el que se topa el darwinismo a comienzos del siglo XX, momento en el que los trabajos antropológicos que buscaban explicar el cambio cultural continuaron perpetuando los errores heredados de la mentalidad evolucionista lineal defendida por L. H. Morgan: comprender al ser humano como diferente al resto de animales y concebir el desarrollo cultural como unidireccional, desterrando los avances de Darwin del campo cultural y conductual (García Rivero, 2013, p. 37). Ya a finales del siglo XIX el propio Darwin, en *The descent of Man* (1973[1871]) y *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1998[1872]), aplicaba la teoría de la evolución a la comprensión de los aspectos conductuales del ser humano. Sin embargo, la aplicación de su teoría evolutiva a la comprensión de las facetas cultuales cayó en saco roto; la síntesis evo-

lutiva de la primera mitad del siglo XX no se preocupó por volcar las aplicaciones darwinianas a la cultura y conducta. Esto es así hasta tal punto, que Dawkins llegó a sentenciar que "Philosophy and the subjects known as "humanities" are still taught almost as if Darwin had never lived" (Dawkins, 2006[1976], p. 10).

En las últimas décadas han ido surgiendo cada vez más trabajos que aplican el marco darwiniano a los análisis antropológicos y la comprensión del cambio cultural y conductual (Dunnell, 1978; 1980; 1995; Smith y Winterhalder, 1992; O'Brien, 1996; 2008; Shennan, 2002; Mace *et al.*, 2005; García-Rivero, 2013; Pérez Aguilar, 2021). Sin embargo, son diferentes los posicionamientos teóricos que interpretan los cambios conductuales y culturales humanos en clave evolucionista. Se presenta como indispensable, por tanto, no solo la introducción de las diferentes variantes interpretativas, sino también de los fundamentos básicos que permitan comprender los conceptos teóricos sobre los que se articulan dichas corrientes. Como observaremos, existen puntos de convergencia que se explican por la participación de un mismo marco espistémico darwiniano (Muscio, 2009, pp. 218-220; Fernández Martínez, 2019, p. 543; Pérez Aguilar, 2021, p. 119).

Hemos visto en la primera parte del capítulo cómo el binomio biología-ciencias sociales ha experimentado altibajos desde la síntesis introducida por Darwin, especialmente por la mala praxis derivada del darwinismo social, que terminó por emponzoñar cualquier intento de vincular las bases evolucionistas al estudio conductual humano. No obstante, a partir de la década de 1960 un conjunto de estudiosos dejó atrás la reticencia a aplicar la síntesis evolutiva sobre cuestiones conductuales, antes no contempladas. Entre ellos encontramos a Boulding, Georgescu-Roegen, Scott, Haldane y Hocket. Fue E. O. Wilson quien, en 1975, sentase las bases de la sociobiología con la publicación de su obra *Sociobiology: The New Synthesis*. El propio título ya es indicativo de las pretensiones del entomólogo y biólogo estadounidense: la búsqueda de una nueva síntesis que aúne biología y ciencias sociales. Así pues, el

autor defiende que los aspectos socioculturales forman parte de la naturaleza de los seres vivos, pues estos, y por ende su acervo cultural, están supeditados a las leyes evolutivas. *Grosso modo*, esta escuela defiende que la cultura humana depende de la evolución biológica. Así, la parte biológica o genética "llevaría el mando" en la evolución humana, mientras que la cultural quedaría relegada a un segundo puesto (Wilson, 1975). Ha recibido cuantiosas críticas, en su mayoría derivadas de los juicios morales relacionados más con los ideales de sus defensores que con las premisas científicas que defendían (García-Rivero, 2013, p. 40).

Dentro de la sociobiología también existen divergencias interpretativas, siendo particular la propuesta realizada por Richard Dawkins en los años 70 del siglo XX. En su obra, *The Selfish Gene* (1976), sostiene que la cultura forma parte de la naturaleza de los seres vivos que la desarrollan. Según el autor, la selección natural opera a nivel de genes; son los genes los que codifican la información cromosómica que se replica y se traspasa de generación en generación. Plantea que, si los genes son las unidades básicas de replicación somática, los memes vendrían a ser su análogo conductual, las unidades mínimas de información cultural. Bajo estas premisas, genes y memes pueden considerarse igualmente unidades replicadoras en sistemas con propiedades darwinianas (García-Rivero, 2013, p. 44). A este enfoque se le conoce como "memética" (Blackmore 2000; Bentley *et al.* 2008). Su vertiente más ortodoxa, la de Dawkins y sus discípulos, propone la idea de meme como unidad autorreplicante, con autonomía con respecto a los genes (Dawkins, 1979). Un hecho que debemos traer a colación y subrayar por su importancia para los estudios posteriores es la adopción por parte de la sociobiología de una actitud monista, esencial para comprender que la cultura es natural y que no existen diferencias entre cuerpo/mente. No obstante, el planteamiento del meme como autorreplicante genera una disyuntiva entre lo genético y lo memético. Esta postura ha sido criticada por quienes consideran que los memes no existen al margen de los cuerpos y que solo bajo una percepción monista se puede considerar la conducta como fenotipo extendido (Pérez-Aguilar, 2011, pp. 34-35; 2021, pp. 93-94).

Posterior a la sociobiología es el "seleccionismo cultural", una tendencia que pretende dar cuenta de la evolución cultural y genética mediante modelos coevolutivos. Según esta, lo cultural solo sería concebible dentro del marco biológico, estando sometidas ambas dimensiones a los mismos mecanismos de variación, herencia y selección (Rindos, 1980; 1990; Schneider y Sagan, 2009; Wilson y Wilson, 2009). La cultura está conformada por un conjunto de ideas y comportamientos que se replican, generando códigos de información que dan lugar a entramados culturales determinados. Esta cultura —entendida de manera amplia— resultaría trasmitida mediante aprendizaje e imitación. La clave del enfoque analítico seleccionista reside en el planteamiento de procesos coevolutivos entre los replicantes culturales y los genéticos durante la fase de selección; la selección no entiende entre genotipo y fenotipo. Así, los rasgos conductuales aumentarán o disminuirán dentro de una población en relación con su contribución a la eficacia biológica (Pérez-Aguilar, 2021, p. 90). Dicho de otro modo, el seleccionismo cultural plantea que los replicantes culturales coevolucionan respecto a los genes, aunque guarden autonomía durante el proceso de transmisión y variación (Aunger, 2004, pp. 65-75). Si bien muchos antropólogos se sintieron atraídos por la sociobiología, hubo quienes siguieron desconfiando de estos supuestos teóricos por considerarlos reduccionistas.

Auspiciada por los estudios antropológicos y deudora de la memética de Dawkins, en los años 80 del siglo XX surge la "teoría de la herencia dual" —*Dual Inheritance Theory/Gen-Culture Coevolution Theory*—. En el ámbito de la antropología, el primer modelo de coevolución gen-cultura que abonó el terreno para los estudios posteriores es el planteado por Feldman y Cavalli-Sforza en las obras *Cultural and biological evolutionary processes, selection for a trait under complex transmisión* (1976) y *Cultural transmision and evolution: A quantitative approach* (1981). Esta variante enfatiza la relación entre lo genético y lo cultural. Lo somático y lo extrasomático son realidades articuladas de manera independiente, pero imbricadas en la selección (Bentley *et al.*, 2008, p. 112). Se produce un proceso de coevolución donde genes

y memes interactúan en una suerte de bucle que se retroalimenta, de manera que los cambios experimentados en lo genético pueden generar efectos en lo cultural, y viceversa. Uno de los pilares centrales de esta vertiente es que la cultura evoluciona siguiendo unos procesos de selección darwiniana que se describen de manera análoga a los empleados para explicar la evolución genética (Boyd y Richerson, 1985; Durham, 1991; Laland y Brown, 2002; Shennan, 2002; Richerson y Boyd, 2005; García-Rivero, 2013). Los diferentes mecanismos de transmisión, abordados por diversos autores, y que más tarde retomaremos (Shennan, 2002; Richerson y Boyd, 2005; Cavalli-Sforza, 2007), generan variación cultural, aunque en un escalafón superior se sitúa la criba ejercida por la selección natural, que actúa indiscriminadamente sobre genes y memes (Muscio, 2002). Cercana a la teoría de la herencia dual se encuentra la "teoría de la construcción de nichos" —TCN— o *Niche Construction Theory*, también denominada "teoría de la triple herencia" o *Triple Inheritence Theory*, que añade una tercera incógnita a nuestra ecuación replicativa: los nichos ecológicos. En las postrimerías del siglo XX, autores como Olding-Smee (1988, 1995), Laland *et al.* (1996) y Olding-Smee *et al.* (2003) han venido trabajando en esta aproximación teórica que, en suma, defiende la alteración de los ecosistemas por medio de la interacción organismos-entornos, una fuerza que estructura el cambio evolutivo. De esta forma, los propios ambientes en los que se desenvuelven los seres vivos también son unidades sujetas a selección (Odling-Smee *et al.*, 2003; Schultz, 2015).

En sintonía con el panorama teórico darwiniano, en la década de 1980, B. Winterhalder y E. Alden Smith (1981) trasladan los fundamentos de la síntesis evolutiva al estudio de la adaptación conductual de las poblaciones humanas a un contexto determinado. Esta subcorriente, denominada "ecología evolutiva de la conducta humana" —EECH— o *Human Behavioral Ecology,* se apoya sobre los pilares de la selección natural y los contextos ecológicos para explicar la evolución de determinados rasgos conductuales en función de un entorno concreto. Así, consideran que el motor del cambio es la adaptación al medio por parte

de los seres vivos. La variación de la conducta de las poblaciones ante cambios del entorno afectaría a la modificación de artefactos y ecofactos derivados de dichos comportamientos (Boone y Smith, 2007, pp. 155-160). No obstante, debemos subrayar que algunos investigadores consideran que esta subcorriente es más cercana a los preceptos del lamarckismo que del paradigma darwiniano en tanto que los humanos no siempre optimizan su conducta para adaptarse al contexto ecológico, siendo esta afirmación una consideración teleológica lamarckiana (Pérez-Aguilar, 2021, p. 109).

En este apartado hemos examinado superficialmente las maneras en las que se emplea la teoría evolucionista, con sus subcorrientes principales, para el estudio de la conducta humana. Aunque se trate de vertientes diferenciadas que divergen en distintos aspectos, de todas ellas se pueden derivar una serie de nociones o principios fundamentales que rigen los análisis darwinistas aplicados al estudio del ser humano y a los cuales nos adherimos: 1) la consideración de la cultura como extensión fenotípica que se transmite de generación en generación; 2) la existencia de diferentes mecanismos que permiten la transmisión de dicha información cultural; 3) existencia de procesos de presión selectiva que actúan sobre la diversidad cultural existente, generada como consecuencia de procesos aleatorios —mutaciones o errores de copia—, o intencionados (Pérez-Aguilar, 2021, pp. 121-122). En cualquier caso, para aceptar que la teoría de la evolución es una herramienta de análisis indispensable en las ciencias humanas no es necesario que el lector coincida con alguna de las variantes aquí propuestas.

Modelos de transmisión cultural

Ahondar en la comprensión del cambio cultural humano pasa por responder a una serie de preguntas tales como ¿cuáles son los mecanismos que intervienen en los procesos de transmisión cultural?, o ¿cómo se transmite dicha información? La variedad existente de rasgos culturales es consecuencia de la evolución que estos han ido experimen-

tando a través del tiempo, así como de los diferentes mecanismos de variación a los que han estado sujetos. En nuestro caso, partimos de la premisa que considera al comportamiento como una extensión fenotípica, idea que como ya hemos mencionado fue planteada en inicio por Dawkins en *The extended phenotype* (1999[1982]).

Para dar respuesta a cómo se produce la variación, Richerson y Boyd (2005, pp. 19-29) plantean tres casusas fundamentales: 1) adquisición de diferentes genes heredados de los progenitores; 2) crianza en entornos distintos; y 3) adquisición de diferentes rasgos culturales a través de la observación, imitación y aprendizaje. Será la interacción de estas tres variables la que determine el comportamiento. En cuanto a la transmisión cultural, esta describe varias direcciones de propagación dentro de un grupo: vertical, relacionada con una transmisión generacional entre padres e hijos; horizontal (Shennan, 2002, pp. 48-51), cuando la información se transmite entre individuos de la misma generación; y oblicua (Cavalli-Sforza, 2007, pp. 121-122), cuando la transmisión implica a individuos intergeneracionales; aunque hay que tener en cuenta que la horizontalidad no excluye el trasvase de información genética (Pérez-Aguilar, 2021, pp. 102). Sin embargo, las barreras de transmisión horizontal son en la cultura más permeables (Pagel y Mace, 2004, pp. 277), además de permitir una interacción *in situ.* Para Richerson y Boyd (1985), la transmisión oblicua genera sesgos en la distribución de la información. Además, dichos investigadores incluyen nuevos mecanismos, como la "transmisión sesgada", donde la toma de decisiones humanas adquiere un rol relevante: la transmisión sesgada comprende elecciones, preferencias y deseos humanos, vinculándose así con la "deriva meiótica" (Richerson y Boyd, 2005, p. 79). Esto sucede cuando los individuos escogen unas variables en detrimento de otras, pudiendo ser decisiones conscientes o inconscientes. Dentro de la transmisión sesgada, en función de quién, cuánta y qué información se copia, se distingue entre "transmisiones basadas en el contenido —directas—", "transmisiones basadas en la frecuencia" y "transmisiones basadas en un modelo". El primer caso implica un escenario en el que el individuo

es consciente de la información que está replicando, llevando por tanto implícita una reflexión de su elección; el segundo es muy común en nuestra naturaleza: copiar lo más frecuente, la variable más común en la población, por lo que este tipo también recibe el nombre de transmisión conformista; la tercera se basa en la replicación de un modelo determinado que resulta exitoso (Richerson y Boyd, 2005, pp. 120-124).

Desde la perspectiva darwinista y a modo de síntesis escueta de lo ya expuesto, el cambio cultural se debe a que algunas de las variantes en estos procesos son seleccionadas, y por tanto heredadas, con mayor frecuencia que otras —replicación diferencial— (Holland y Fox, 2003, p. 206), entendiendo la herencia como "the regeneration of phenotypic traits and processes though the direct or indirect transmission if information between entities" (Avital y Jablonka, 2002, p. 54). Lo fundamental sería averiguar cómo las pautas culturales específicas se han ido fijando a través de la selección natural (Pérez-Aguilar, 2011, p. 38). Retomando los principios teóricos que hemos ido esbozando en las secciones anteriores, si los genes funcionaban como la unidad mínima de replicación somática, el término propuesto "meme" sería su contraparte extrasomática para referir a las unidades de replicación cultural (García-Rivero, 2013, p. 44; Escacena y Pérez-Aguilar, 2018, p. 9) y aunque existen otras maneras de referirse a las unidades de transmisión cultural (*v. gr.* Williams, 1992; Cullen, 1993; Hewlett *et al.*, 2002; Richerdson y Boyd, 2005, citados por García-Rivero, 2013, p. 44), todas trabajan manteniendo su analogía con respecto a los genes. Un conjunto de memes que se replica de manera conjunta en simbiosis o en colaboración se denominaría memeplex (García-Rivero, 2013, p. 44), lo que recuerda al concepto genético de haplotipo, agrupación de genes —y alelos— que tienden a heredarse conjuntamente (Sabater-Tobella, 2018). Por consiguiente, la mutación, deriva y selección natural modelan los genes, mientras que la variación guiada, la selección natural y cierta variedad en los sesgos de transmisión harían lo propio con las variantes culturales (García-Rivero, 2013, p. 47). Desde esta perspectiva:

> El cambio cultural humano se entiende como el resultado de la selección entre memes [...] La competencia, selección y reproducción diferencial de algunos memes lleva a que determinadas formas de conductas predominen en las poblaciones humanas. (García-Rivero, 2013, p. 44)

Esta definición invita a desarrollar el concepto de "poblaciones humanas". Su importancia radica en que, aunque nos estamos refiriendo a las —supuestas— unidades mínimas de replicación —genes y memes—, la evidencia empírica muestra que las presiones selectivas actúan por encima y por debajo del organismo y el gen, desde los niveles moleculares hasta los ecosistémicos (Marín, 2015, p. 51), lo que no niega que la evolución opere de manera simultánea a distintos niveles en interacción, ni la relevancia de la selección individual. No obstante, la selección a nivel de grupo es lo que permite explicar ciertos comportamientos carentes de sentido a nivel de individuo, pero con pertinencia explicativa en el comunal (Shennan, 2002, pp. 35-36; García-Rivero 2013, p. 55; Mace, 2016, p. 3). Lo que resulta beneficioso en uno de los niveles no tiene porqué serlo necesariamente en el siguiente nivel selectivo. Este concepto se denomina selección multinivel —SMN—, cuyos primeros modelos pueden rastrearse desde el propio Darwin (1859) y al que diferentes autores han ido añadiendo sus aportaciones (p. ej. Allee *et al.*, 1949; Price, 1970; 1972; Wade, 1976; Kropotkin, 1890; Wilson y Wilson, 2009). Consiste en entender al sujeto de estudio como una *matrioshka* —otro de los apelativos con los que se conoce a la SMN— que puede incluirse a su vez en otras mayores, a la vez que contener otras menores. Asume que la selección actúa en todos los niveles, siendo necesario analizar cuál es el de mayor relevancia en función del contexto (Pérez-Aguilar, 2021, p. 112). Así podríamos encontrarnos con que, en determinados casos, y concretamente con el que se desarrollará en el último apartado, la selección de grupo será de gran relevancia.

Tras lo expuesto en apartados anteriores, y retomando el título del último capítulo de uno de los libros de Richerson y Boyd (2005),

Nothing About Culture Makes Sense Except in the Light of Evolution,[4] se muestra que uno de los objetivos principales de los investigadores que analizan la cultura humana en clave evolucionista es la comprensión de las ciencias humanas como biología, y no únicamente como una extensión de la antropología y/o la arqueología. Con todo, la última explicación para dar cuenta al fenómeno cultural ha de pasar por comprender el proceso evolutivo que los genera, así como los diferentes mecanismos y tipos de transmisión cultural.

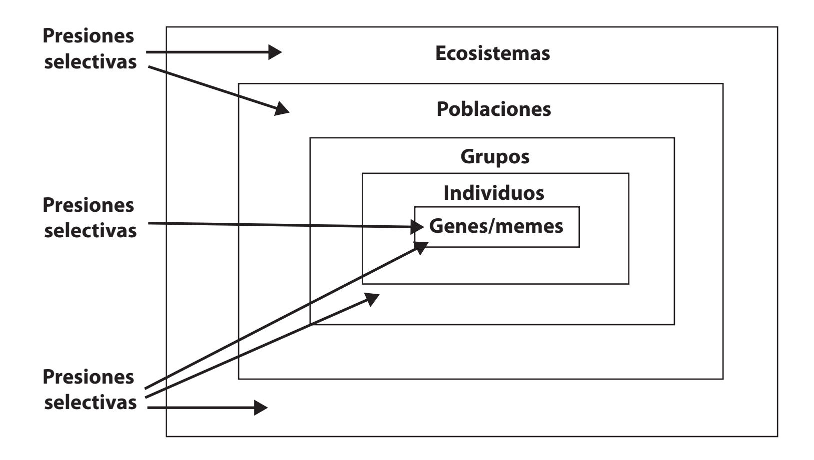


Figura 2. Ejemplo de niveles sobre los que puede actuar la selección e incidencia de las presiones selectivas de manera simultánea (Carranza, 2021, p. 174).

Sacrificios humanos en la América precolombina

Como venimos defendiendo, la diversidad genética del ser humano es una realidad determinante, aunque la pluralidad cultural resulta mucho mayor (Mace, 2016, p. 1), existiendo todo tipo de conductas

4 Esta frase, empleada por Richerson y Boyd para dar título al último capítulo de su libro *Not by gens alone. How culture transformed human evolution* (2005), es una adaptación de la frase de Theodosius Dobzhansky (1973) *Nothing in biology makes sense except in the light of evolution.*

compartidas por unos grupos humanos y que los "separan" culturalmente de otros. Por tanto, la adaptación del hombre se relaciona tanto con la variabilidad cultural como con la genética, otorgando a la plasticidad cultural parte importante de nuestro éxito como especie (Escacena y Pérez-Aguilar, 2018, p. 31). En este aspecto hay que puntualizar que la diversificación cultural está formada por mutaciones que, entendidas en términos reproductivos, pueden clasificarse como positivas, negativas o neutras (Mace *et al.*, 2005; Gómez Peña, 2017), aunque la información cultural se suele transmitir de forma común, lo que explica que las presiones selectivas actúen sobre ellos de manera conjunta. Con estas agrupaciones de rasgos se pueden relacionar también las "enjutas", término prestado de la arquitectura para designar las formas que surgen como subproducto necesario de otras decisiones en el diseño, pero no como una adaptación de utilidad directa. En la biología evolutiva se emplea para referir las características que surgen como subproducto de otras adaptaciones, y no como adaptaciones consecuencia de las presiones selectivas, independientemente de cual sea su posterior utilidad. Este aspecto nos resulta especialmente relevante para la aplicación del marco epistémico darwinista que vamos a sustentar.

La existencia de sacrificios humanos ha sido una de las prácticas recurrentes a lo largo de la historia de la humanidad, apareciendo en regiones y épocas variadas. Este comportamiento, que a priori parece totalmente contraproducente, invita a plantearse si se desarrolla bajo unas presiones específicas y si aportó alguna ventaja, en este caso para las comunidades precolombinas. Con ayuda de los análisis antropológicos aplicados al registro funerario humano, es posible obtener información reveladora sobre las causas de muerte vinculadas a los restos óseos humanos. A partir de su establecimiento como sacrificios, el análisis darwinista determina si tales prácticas supusieron una mutación positiva, además de reconocer las presiones selectivas que llevaron a su replicación. Es importante subrayar que resulta complejo discernir a partir del registro material si estamos ante episodios de violencia, antropofagia violenta o sacrificio humano ritual. Precisamente el último

caso es el que supone que nos encontremos ante la dimensión religiosa. La complejidad de la religión implica que sea un ámbito de la cultura de difícil definición. No obstante, desde el marco darwiniano los comportamientos religiosos pueden analizarse de la misma forma que cualquier otro objeto de análisis[5] (Gómez-Peña, 2017).

La cuestión aquí analizada es determinar por qué los miembros de las comunidades religiosas invierten tales cantidades de tiempo y recursos realizando rituales que parecen costosos, como son los sacrificios humanos. El hecho de que este tipo de prácticas encuentre paralelismos en diferentes épocas y continentes invita a buscar una causa común a modo de tipologías conductuales. Sin embargo, esta perspectiva se rechaza desde el darwinismo. Si bien puede darse que unas mismas presiones selectivas impliquen la replicación de conductas específicas, no debe asumirse de manera directa, sino que puede tratarse de convergencias. Esto es así en tanto que la generación de pautas culturales similares, pero que han evolucionado de manera independiente en zonas geográficamente distintas o entre grupos que no han tenido interacción, suponen convergencias evolutivas en el plano cultural.

Numerosos especialistas han centrado sus esfuerzos en aportar hipótesis explicativas sobre los sacrificios humanos. Robertson Smith y Frazer interpretaron el sacrificio como una forma de establecimiento de lazos entre lo sagrado y lo profano. Por su parte, Hubert y Mauss ven este tipo de ofrendas como actos de comunión donde el rito que acompaña al sacrificio estaría permitiendo la divinización del sacrificado. Westermark considera que estos actos de expiación van destinados a frenar los poderes ocultos que actúan en la naturaleza (Barrial, 1990, p. 245). René Girad aporta una visión renovada, insistiendo en el sacrificio ritual como una forma de canalizar la violencia intragrupal; en sociedades carentes de un sistema judicial que institucionalice la violencia, se desarrollarían tales mecanismos para la regulación interna, lo que

5 Para ampliar sobre la aplicación del marco darwiniano a estudios de religión, consultar el capítulo de la presente obra de Gómez-Peña y Cabrera Rodríguez.

supone el dar una explicación en base a la función social del sacrificio (Girard, 1983).

Buscar las razones que expliquen la existencia de ciertas conductas religiosas se ha tornado como uno de los mayores debates dentro de la antropología darwinista, siendo estudiadas de manera general como positivas, neutras o negativas. La hipótesis que defiende la vertiente positiva plantea que los grupos que comparten experiencias religiosas dejan un mayor número de descendientes, pudiendo transmitir cierta conducta de generación en generación. Otros consideran que la religión no ofrece datos ni a favor ni en contra del éxito reproductivo, lo que supone una conducta neutra en términos darwinistas, surgida como subproducto de otras conductas y disposiciones positivas (Gómez-Peña, 2017, pp. 206-208).

Pese a estas generalidades, para hablar de muerte ritual deberían existir signos evidentes de muerte intencionada de varios individuos de modo sistemático y repetitivo. Resulta necesario un estudio riguroso de los restos siguiendo las pautas metodológicas planteadas desde la bioarqueología, la antropología forense y los datos que aporte el registro arqueológico. Asimismo, es preciso contar con un amplio corpus de datos relativos al registro antropológico que nos permita encontrar rastros claros de la replicación de gestos formalizados en relación de tales prácticas (Pérez y Weiss-Krejci, 2011, p. 110).

A partir del registro antropológico del Intermedio Temprano e Intermedio Tardío de los Andes se han encontrado evidencias fehacientes de prácticas de sacrificio ritual. Anteriormente aludimos a la carga empírica que nos proporciona la antropología física. Sin embargo, la determinación concreta de las causas de la muerte en contextos arqueológicos constituye una labor compleja.

Pauketat (2009) alude a la escasa atención prestada a formas de matar más allá del homicidio:

> Ya sean inmolaciones sacrificiales, ejecuciones de criminales y brujos, o la muerte de la familia a manos de patriarcas. Ha habido poca reflexión sobre

la organización o la transferencia de la violencia en la sociedad y sobre la práctica diaria y la inculcación de las sensibilidades agresivas. (p. 260)

En el caso de la arqueología americana, los sacrificios han sido estudiados de forma sistemática, gracias en parte a la existencia de bases etnográficas como posible herramienta que supla los vacíos existentes en el registro antropológico asociado a estas prácticas. Para el Periodo Inicial y Horizonte Temprano no han sido hallados restos humanos que indiquen prácticas de sacrificio ritual en el valle Moche, aunque la iconografía Cupisnique resulta gráficamente expresiva, mostrando la existencia de prácticas sacrificiales en contextos ceremoniales (Goepfert y Prieto, 2016). Por tanto, hemos seleccionado las culturas Moche y Chimú —ubicadas en el actual Perú (figura 3)—, del Intermedio Temprano, al ser de las culturas precolombinas andinas con claras muestras de realización de sacrificios humanos rituales.

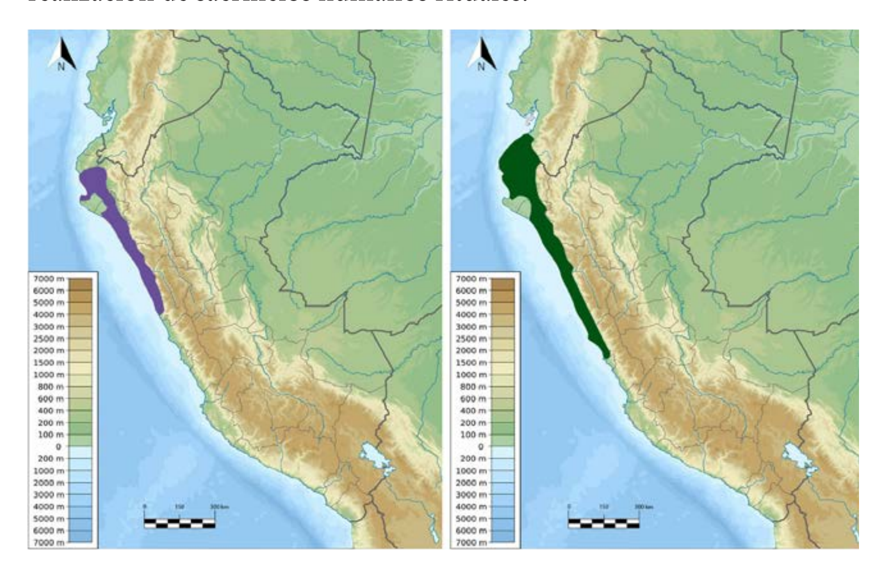


Figura 3. Área aproximada de la influencia Moche —izquierda— y Chimú —derecha—. Elaboración propia a partir de Huhsunqu 2009 y Quantum 2018. Mapa físico base disponible en https://bit.ly/30sg0nT

Cultura Moche

Los trabajos de excavación que se vienen realizando en el complejo arqueológico Huacas de Moche (Goepfert y Prieto, 2016), y específicamente en la Huaca de la Luna, permiten conocer en detalle los sacrificios humanos durante el Intermedio Temprano en el valle de Moche. El punto clave para estudiar los sacrificios humanos en nuestro contexto es la Huaca de la Luna, lugar en el cual se encuentran la Plaza 3A y 3C, con grandes concentraciones de restos óseos. La Plaza 3C constituye el contexto más temprano, con unas cronologías que abarcan desde el 200 al 600 d.C. Aquí aparecieron más de treinta individuos masculinos, todos ellos jóvenes y adultos, con muestras de mutilación compleja de sus cuerpos. La existencia de fracturas *perimortem* y *antemorten* sugieren episodios violentos, por lo que pudo tratarse de guerreros capturados. En cuanto a los análisis bio y geoquímicos, ponen de manifiesto que los individuos locales y no locales fueron seleccionados de manera diferencial para el sacrificio. Así, en un primer momento los individuos muestran origen local, pero a medida que avanza el tiempo va dándose la diversidad de origen (Toyne *et al.*, 2016).

La plaza 3A, datada entre los años 550-650 d.C. contenía los restos de más de cien individuos, principalmente degollados. Lo interesante es que los sacrificios coinciden con etapas de inundaciones ocasionadas por el fenómeno "El Niño", según evidencian los análisis sedimentológicos. En este caso, los análisis isotópicos muestran una procedencia foránea, por lo que los sacrificados vivieron, al menos durante la niñez, en lugares alejados de la región moche (Toyne *et al.,* 2016).

Cultura Chimú

El yacimiento de Gramalote A o Las Llamas-Huanchaquito se asocia con el apogeo de la sociedad Chimú del valle Moche (Goepfert y Prieto, 2016). Este escenario se caracteriza por ser uno de los más secos de la región, aunque con valles fértiles gracias a los ríos torrenciales que bajan

de la sierra andina. Pese a la extrema aridez de la costa, resulta característico el fenómeno meteorológico "El Niño" —al que acabamos de aludir—, de carácter cíclico, que acarrea la presencia de fuertes lluvias e inundaciones. En la capital, Chan Chan, se encuentran residencias de corte elitista separadas de barrios populares para el grueso de la población, lo que indica una clara jerarquización social (Goepfert y Prieto, 2016).

En el Gramalote A se hallaron restos de 140 individuos —137 niños— y 200 camélidos, sin dejar lugar a dudas de que se trata de un caso de muerte inducida mediante corte en la caja torácica, además de destacar la aplicación de cinabrio rojo sobre los rostros y el empleo de textiles a modo de mortajas. Por otra parte, el lugar y posición en el cual fueron depositados no resulta azaroso, apareciendo de cara al mar. Las posiciones corporales que presentan los restos nada tienen que ver con la posición flexionada-sentada típica de las prácticas funerarias chimú. Todo esto, unido a la presencia de otros elementos marinos con un fuerte carácter simbólico —*spondylus* y *conus fergusoni*—, refuerza la hipótesis de que se trate de sacrificios ritualizados (Prieto *et al.*, 2015).

La presencia de una gruesa capa de lodo en la parte superior de la arena en la que fueron depositados los sacrificados sugiere que el ritual se realizó poco después de un episodio de fuertes lluvias e inundaciones, el cual tuvo lugar entre el año 1400 y el 1450 d.C., según dataciones por AMS. Toda esta información ha llevado a los investigadores a plantear la relación entre la ofrenda masiva de niños y camélidos con el fenómeno climático de El Niño (Goepfert y Prieto, 2016).

Visto todo esto, apreciamos la variabilidad en cuanto a los tipos de sacrificio humano existentes, cada uno de ellos desarrollado dentro de un contexto concreto. El fenómeno meteorológico de El Niño se podría asociar a un tipo específico de sacrificio, existiendo una pauta común entre los moches y los chimú que parece responder a unas presiones que pudieron repercutir de manera económica, política y social. Por tanto, se observa continuidad con la tradición previa, lo que implica

la transmisión de unas pautas conductuales entre las culturas Moche y Chimú, aunque con variaciones considerables.

Consideraciones finales

Los resultados, aunque superficiales al plantearse como ejemplo, agregan apoyo a la idea de que el sacrificio humano infundió miedo y al mismo tiempo demostró el poder de la élite dominante. Este sistema pudo haber sido un medio temprano para la construcción y mantenimiento del poder, paso a su vez importante para el desarrollo de sociedades y sistemas políticos de mayor complejidad. De esta manera, si de entre las conductas rituales existentes en la sociedad se da la variabilidad del sacrificio humano y este contribuye a la integración social evitando la disgregación de las comunidades practicantes, es posible considerar que esta práctica resultase positiva ante ciertas presiones y continuase su replicación. Por tanto, los sacrificios humanos resultaron mutaciones conductuales positivas en cierto contexto y ante unas presiones selectivas concretas —El Niño—. A partir de esa génesis, pasaron a formar parte de un "corpus religioso" y, al transmitirse en forma de conjunto,[6] el sacrificio en sí mismo podría haber llegado a ser una conducta negativa o neutra si hubiese funcionado de manera independiente, aunque, al formar parte de un *corpus* ritual más amplio, contribuyó como parte de la tradición a la cohesión social en momentos en los que las problemáticas ambientales amenazaban con la ruptura del orden. Ante un contexto determinado concreto como es el fenómeno de El Niño, las prácticas sacrificiales ritualizadas habrían permitido evitar episodios de desorden comunitario. En cuanto al éxito evolutivo, contar con una conducta religiosa se traduce en la minimización de incertidumbre y el reforzamiento de los códigos de comportamiento dentro del grupo, lo que cohesiona y hace aumentar las probabilidades de supervivencia

6 En el artículo "Etnogénesis y evolución: una lectura darwinista de la identidad étnica" (Carranza, 2021) se ahonda en los mecanismos de transmisión de rasgos culturales y su inclusión dentro de un *corpus* cultural amplio.

frente a otras comunidades (Gómez-Peña, 2017). En este sentido, resulta razonable considerar que la selección natural actúe a nivel grupal, seleccionando comportamientos que conllevan el éxito del grupo, aunque el sacrificio de individuos.

Referencias bibliográficas

Allee, W. C., Emerson, A. E., Park, O., Park, T., y Schmidt, K. P. (1949). *Principles of Animal Ecology*. Saunders.
Anderson, M. J. (1997). *Carl Linnaeus: father of classification.* Enslow Publishers.
Aunger, R. (2004). *El meme eléctrico. Una nueva teoría sobre cómo pensamos.* Paidós.
Barrial, O. (1990). El ritual del sacrificio en el mundo ibérico catalán. *Zephyrus. Revista de Prehistoria y Arqueología, 43,* 243-248. https://bit.ly/3ci0qgN
Bentley, R. A., Maschner, H. D. G., y Chippindale, C. (2008) (Eds.). *Handbook of Archaeological Theories.* Altamira Press.
Blackmore, S. (2000). *La máquina de los memes.* Paidós.
Boonem J. L., y Smith, E. A. (2007). ¿Sigue siendo evolución? Una crítica a la arqueología evolucionista. En L. A. Orquera, Horwitz (Eds.), *Clásicos de teoría arqueológica contemporánea* (pp. 147-212). Sociedad Argentina de Antropología.
Boyd, R., y Richerson, J. R. (1985). *Culture and the evolutionary process.* Chicago University Press.
Carranza, L. M. (2021). Etnogénesis y evolución: una lectura darwinista de la identidad étnica. *Revista de Historia, Patrimonio, Arqueología y Antropología Americana, 4,* 162-189. http://www.rehpa.net/ojs/index.php/rehpa/article/view/72/105
Cavalli-Sforza, L. L. (2007). *La evolución de la cultura.* Editorial Anagrama.
Cavalli-Sforza, L. L., y Bodmer, W. F. (1981). *Genética de las poblaciones humanas.* Ediciones Omega.
Cavalli-Sforza, L. L., y Feldman, M. (1976). Cultural and biological evolutionary processes, selection for a trait under complex transmisión. *Theoretical Population Biology*, *9,* 328-259. https://bit.ly/3nln0eT
Cavalli-Sforza, L. L., y Feldman, M. (1981). *Cultural transmision and evolution: A quantitative approach.* Princeton University Press.
Darwin, C. R. (1973[1871]). *El origen del hombre.* Ediciones Petronio.

Darwin, C. R. (1998 [1872]). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Alianza.

Dawkins, R. (2006[1976]). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Salvat.

Dickins, T. E. (2016). Perspectivas evolucionistas de la conducta. En V. Swami (Coord.), *Psicología evolucionista, una introducción crítica* (pp. 9-42). John Willey and Sons.

Dunnel, R. C. (1978). Style and function: a fundamental dichotomy. *American Antiquity, 43*, 192-202. https://bit.ly/30rQNcS

Dunnel, R. C. (1880). Evolutionary theory and Archaeology. En M.B. Schiffer (Ed.), *Advances in archaeological method and theory* (pp. 35-99). Academic Press.

Dunnel, R. C. (1992). Archaeology and evolutionary science. En L. Wandsnider (Ed.), *Quandaries and quests: visions of Archaeology's future* (pp. 209-224). Carbondale.

Durham, W. H. (1991). *Coevolution: genes, culture and human diversity.* Stanford University Press.

Escacena, J. L. y Pérez-Aguilar, L. G. (2018): Presentación. En J. L. Escacena, Pérez- L. G. Aguilar, (Coords.), *Todos en el Beagle. Darwinismo y Ciencias Históricas* (pp. 9-10). Editorial Universidad de Sevilla.

Fernández-Götz, M. A. (2008). *La construcción arqueológica de la etnicidad.* A Toxosoutos.

Fernández-Götz, M. A. (2009). La etnicidad desde una perspectiva arqueológica: propuestas teóricometodológicas. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, *22,* 187-189. http://dx.doi.org/10.5944/etfii.22.2009.1743

Fernández Martínez, V. M. (2000). El darwinismo en la arqueología actual. Un resumen crítico. En M. Sarmiento, R. Ruiz, M. C. Naranjo, M. J. Betancor, J. A. Uribe (Eds.), *Reflexiones sobre darwinismo desde las Islas Canarias* (pp. 541-550). Ediciones Doce Calles.

García-Rivero, D. (2012). Arqueología evolutiva y filogenia cultural. *Complutum, 23*(2), 69-92. https://doi.org/10.5209/rev_CMPL.2012.v23.n2.40876

García-Rivero, D. (2013). *Arqueología y Evolución. A la búsqueda de filogenias culturales.* Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Girard, R. (1983): *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.

Goepfert, N., y Prieto, G. (2016). Offering Llamas to the Sea. The economic ideological importance of camelids in the Chimu society, North Coast

of Peru. En J. Capriles, N. Tripcevich (Eds.), *The Archaeology of Andean Pastoralism* (pp. 197-210). University of New Mexico Press.

Gómez-Peña, Á. (2017). Tras las huellas de lo sagrado: un repaso crítico por las propuestas darwinistas para explicar la conducta religiosa. *Ilu, 22*, 203-220. https://doi.org/10.5209/ILUR.57413

Grasa, R. (1986). *El evolucionismo: de Darwin a la sociobiología.* Cincel.

Hernando, A. (1992). Enfoques teóricos en Arqueología. *Spal, 1,* 11-35. https://bit.ly/3nnOgJL

Kottak, C. (2011). *Antropología cultural.* McGrawHill.

Kropotkin, P. (1890). Mutual aid among animals. *The Nineteenth Century*, 337-354.

Laland, K. N., y BROWN, G. R. (2002). *Sense and nonsense. Evolutionary perspectives on human behavior.* Oxford University Press.

Laland, K. N., Olding-Smee, F. J., y Feldman, M. W. (1996). The evolutionary consequences of niche construction: a theoretical investigation using two-locus theory. *Journal of Evolutionary Biology*, *9,* 293-316. https://doi.org/10.1046/j.1420-9101.1996.9030293.x

Lessa, E. (1996). Darwin *vs* Lamarck. *Cuadernos de Marcha, Tercera Época, Año 11, 116,* 58-64. https://bit.ly/3cmShYg

Mace, R., Holden, C. J., y Shennan, S. J. (2005) (Eds.). *The evolution of cultural diversity: a phylogenetic approach.* College London University Press.

Makinistian, A. A. (2009). *Desarrollo histórico de las ideas y teorías evolucionistas.* Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Marín, C. (2015). Selección multinivel: historia, modelos, debates, y principalmente, evidencias empíricas. *Evolución, 10,* 51-70. https://bit.ly/3osItBG

Muscio, H. J. (2002). Cultura material y evolución. En J. L. Lanata, G. Martínes (Eds.), *Perspectivas integradoras entre Arqueología y evolución. Teoría, método y casos de aplicación* (pp. 21-54). UNC.

Muscio, H. J. (2009). Procesos y patrones: una estructura evolutiva de niveles múltiples en arqueología evolutiva. En R. Barberena, K. Borrazzo, L. A. Borrero (Eds.), *Perspectivas actuales en arqueología argentina* (pp. 215-239). CONICET-IMHICIHU.

O'Brien, M. J. (1996) (Ed.). *Evolutionary Archaeology. Theory and application.* Salt Utah University Press.

O'Brien, M. J. (2008) (Ed.). *Cultural transmisión and Archaeology. Issues and case studies.* Society for American Archaeology.

O'Brien, M. J., Holland, T. D., y Fox, G. L. (2003). Evolutionary implications of desing and performance characteristics of prehistoric pottery. En M. J. O'Brien, R. L. Lyman (Eds.), *Syle, fuction, transmission. Evolutionary archaeological perspectives* (pp. 199-226). University of Utah Press.

Olding-Smee, F. J. (1988). Niche constructing phenotypes. En H. C. Plotkin (Ed.). *The role of behavior in evolution* (pp. 73-132). MIT Press.

Olding-Smee, F. J. (1995). Niche Construction, genetic evolution and cultural change. *Behavioural Processes, 35,* 195-202.

Olding-Smee, F. J., Laland, K. N., y Feldman, M. W. (2003). *Niche construction: the neglected process in evolution.* Princeton University Press.

Pagel, M., y Mace, R. (2004). The cultural wealth of nations. *Nature*, 275-278. https://doi.org/10.1038/428275a

Pauketat, T.R. (2009). Wars, Rumors of Wars and the Production of Violence. En A. Nielsen; W. Walker (Eds.), *Warfare in Cultural Context: Practice, Agency and the Archaeology of Violence* (pp. 244-261). University of Arizona Press.

Pérez-Aguilar, L. G. (2011). Evolucionismos y ciencias históricas: Darwinismo vs. Lamarckismo en Arqueología. *Spal, 20,* 23-41. https://bit.ly/3Fnl37L

Pérez-Aguilar, L. G. (2021). *La Arqueología como Biología. Una introducción teórica a la arqueología darwiniana.* Editorial Universidad de Sevilla.

Pérez, V., y Weiss-Krejci, E. (2011). Bridging Bodies. En K. T. Lillios (Coord.), *Comparative archaeologies: the American Southwest (AD 900-1600) and the Iberian Peninsula (3000-1500 BC)* (pp. 103-120). Oxbow Books.

Price, G. R. (1970). Selection and covariance. *Nature, 277*, 520-521.

Prieto, G., Goepfert, N., Valladares, K., y Villeja, J. (2015). Sacrificios de niños, adolescentes y camélidos jóvenes durante el intermedio tardío en la periferia de Chan Chan, Valle de Moche, Costa Norte del Perú. *Arqueología y Sociedad, 27*, 255-296.

Renfrew, C., y Bahn, P. (2011). *Arqueología. Teorías, métodos y práctica.* Akal.

Richerson, P. J., y Boyd, R. (2005). *Not by gens alone. How culture transformed human evolution.* Chicago University Press.

Rindos, D. (1980). Symbiosis, instability and the origins and spread of agricultura: a new model. *Current Anthropology, 21*(6), 751-772. https://bit.ly/3DpWZAq

Rindos, D. (1990). Los orígenes de la agricultura. Una perspectiva evolucionista. Bellaterra.

Rodríguez, O. (1991). *Etnias, imperios y antropología.* Abre Brecha.

Sabater-Tobella, J. (2018). *Haplotipo. Eugenomic. Genomic personalized medicine.* https://bit.ly/3FdMzEK

Schneider, E. D., y Sagan, D. (2009). La termodinámica de la vida. Tusquets.

Schultz, E. A. (2015). La construcción de nichos y el estudio de los cambios de cultura en antropología: desafíos y perspectivas. *Interdisciplina 3*(5), 131-159. http://dx.doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2015.5.47618

Shennan, S. J. (2002). *Genes, memes and human history. Darwinian Archaeology and cultural evolution.* Thames & Hudson.

Smith, E. A., y Winterhalder, B. (1992) (Eds.). *Evolutionary Ecology and human behavior*. Aldine de Gruyter.

Toyne, J. M., Verano, J., White, C., y Longstaffe, F. (2016). La vida de un guerrero: un análisis isotópico del sacrificio y la guerra moche. En C. Pardo, J. Rucabado (Eds.), *Moche y sus vecinos: reconstruyendo identidades* (pp. 101-107). MALI.

Wade, M. J. (1976). Group selections among laboratory populations of *Tribolium. Proc. Natl. Acad. Sci. USA, 73*, 4604-4607. http://dx.doi.org/10.1073/pnas.73.12.4604

Wilson, O. (1975). *Sociobiology: the New Synthesis.* Harvard University Press.

Wilson, D. S., y Wilson, E. O. (2009). Evolución “por el bien del grupo”. *Investigación y Ciencia, 388*, 46-57.

Winterhalder, B., y Smith, E. A. (1981). *Hunter-gatherer foraging strategies. Ethnographic and archaeological analyses.* University of Chicago Press.

Tránsitos entre "lo propio" y "lo ancestral": jóvenes indígenas, redes y política

Gabriela Bernal Carrera[1]

Introducción

La idea de poner por escrito algunas reflexiones acerca jóvenes indígenas y "ancestralidad" surgió de la continua mención de la palabra "ancestro" en diversos espacios y discursos en el Ecuador contemporáneo. En tanto profesora de la más grande universidad pública de Quito, he estado en contacto con jóvenes estudiantes indígenas que se reconocen abiertamente como tales o que prefieren no mencionarlo. En la constante relación que mantengo con chicos y chicas indígenas y mestizos —relación que ha durado mucho más que un solo semestre—, he sido testigo de cómo "lo indígena", en el espacio universitario se fue transformando en "lo ancestral" y cómo este criterio tan amplio como difuso, seduce a muchos no indígenas. Este hecho puede estar vinculado a una serie de procesos políticos y culturales que poco a poco han ido reconfigurando la idea de lo indígena como elemento articulador de los procesos de identificación del Estado-nación.[2] Por otro lado, las nuevas

1 Universidad Central del Ecuador; Universidad Católica Lovaina. gbcarrera@yahoo.es.

2 Probablemente uno de los hitos fundamentales en los cambios de los que somos testigos se fundamenta en el artículo 36 de La Ley Orgánica de Comunicación —LOC—. El derecho a la comunicación intercultural y plurinacional señala no solo el derecho a producir y difundir en la propia lengua los pueblos y naciona-

Tecnologías de la Información y la Comunicación —TIC—, penetran de forma inexorable hasta el último rincón del país y llevan consigo discursos como el de "lo ancestral". Pero la penetración de las TIC, invade no solo los espacios, sino que fundamentalmente reconfigura las maneras de ver y entender el mundo, especialmente de los jóvenes.

La característica más constante de los jóvenes universitarios con quienes he compartido el aula es su diversidad: cultural, política, económica y/o social. Esta diversidad se expresa en una amplia gama de posturas políticas, comprensiones del mundo y acceso a recursos; todas estas, por otro lado, van configurando las trayectorias sociales de los y las jóvenes. Sin embargo, esta multiplicidad de rasgos confluye en el creciente acceso a las TIC y en la centralidad de estas a la hora de procesar las vivencias, así como en la generación de insumos para configurarse como sujetos. Según la Encuesta Nacional Multipropósito de Hogares 2020, a diciembre de ese año, el 51.45 % de ecuatorianos cuenta con un teléfono inteligente. Esta cifra se concentra entre los más jóvenes: el 74.90 % de las personas entre 16 y 24 años, lo poseen. La cifra crece entre los 25 y los 34 años: el 81.58 % cuenta con un aparato de dichas características. También son datos relevantes el hecho de que más hombres —52.46 %— que mujeres —50.48 %—, los tienen; y que la brecha es mucho más amplia entre lo urbano —58.23%— y lo rural —36.78 %— (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2020). Estos datos pueden ser considerados uno más a escala global. Sin embargo, en Ecuador el consumo de TIC por parte de los jóvenes se entrecruza con

lidades indígenas, afroecuatorianas y montubias, sino que obliga a los medios de comunicación a difundir contenidos que "expresen y reflejen la cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes de pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias, por un espacio de 5 % de su contenido comunicacional" (Asamblea Nacional, 2019). La obligatoriedad de presentar contenidos "interculturales" ha ido configurando una idea de lo "indígena/intercultural" basado en estereotipos ligados a la fiesta, la comida y/o la vestimenta de pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos, y montubias. La mirada folklórica que se presenta de lo indígena saca del debate público temas fundamentales de la política tales como el carácter plurinacional del Estado ecuatoriano.

características tan fundamentales como la etnicidad; este hecho reconfigura las brechas investigativas que se pueden llevar adelante.

Existe un gran acumulado de trabajos acerca de la juventud en el mundo y en América Latina en particular. Sin embargo, la mayoría de estas investigaciones tienen un sesgo urbano y de clase que muy escasamente se ha enfocado en comprender los procesos vividos por los jóvenes rurales e indígenas (Feixa, 2006; Kropff-Causa y Stella, 2017). Como lo enfatiza Feixa (2006, p. 15), el concepto mismo de juventud está ligado al desarrollo de las sociedades industriales y postindustriales. Esas producen un tipo de personas que se configuran de acuerdo con su edad, relaciones y/o actividades entre otras. En sociedades como las indígenas, consideradas agrícolas y/o rurales, personas de la misma edad, no cabían dentro de la conceptualización de "joven", puesto que las condiciones socio culturales y económicas de sus sociedades de origen eran diferentes. Este argumento, como otros, esencializa al mundo indígena dentro de las fronteras de lo rural y lo campesino. Y si bien nunca los mundos indígenas fueron exclusivamente rurales y/o campesinos, los procesos de modernización que se vienen desarrollando en toda América Latina en lo que va del siglo XXI suscitan nuevos fenómenos sociales. Uno de ellos, tal vez el que más retos supone metodológica y teóricamente, son los jóvenes indígenas en contextos urbanos. Kropff-Causa y Stella (2017, pp. 22-23) han realizado un recorrido por los enfoques teóricos que se van construyendo en los análisis sobre el tema. Lo urbano, la constante que hoy por hoy atraviesa la realidad indígena, aparece como el hecho que mayores desafíos presenta a las discusiones que entrecruzan edad y etnicidad. Las autoras subrayan las miradas teóricas que se hacen a los procesos de inclusión y exclusión de los jóvenes indígenas en los sistemas económicos y políticos contemporáneos. Plantean que la etnicidad se convierte en un lugar de enunciación por parte de los jóvenes indígenas que se posicionan para la producción de música y diversas expresiones artísticas, sin dejar de lado la discusión acerca de tradición y modernidad —globalización— que subyace en estos enfoques. Por otro lado, sugieren que cierta producción teórica centrada en la etnicidad

mira a los jóvenes desde una perspectiva substancialista que enfatiza los procesos de cambio y continuidad, lo que lleva a mirar sus procesos y trayectorias en términos de “aculturación” o “transculturación”. Otros enfoques, también centrados en la etnicidad miran los procesos de negociación y resignificación de las identidades que se desarrollan a través de las propuestas artísticas o políticas de los jóvenes indígenas latinoamericanos.

¿Qué esperar de este texto?

En este trabajo espero poder describir algunas de las características de los procesos vividos por los jóvenes indígenas ecuatorianos sin buscar explicaciones en la dinámica interna de la cultura, sino en la complejidad, los entrecruces, contradicciones y yuxtaposiciones que supone vivir en el siglo XXI. Considero que una de las características más relevantes de la realidad de los jóvenes indígenas contemporáneos es su capacidad de “transitar” entre diversos mundos con fluidez y escapando de los encasillamientos. También pretendo que este trabajo permita mirar desde otra perspectiva a los individuos indígenas que luchan por convertirse en sujetos, modernos como el que más. Considero que, en cierto sentido, la búsqueda del sujeto colectivo indígena, concebido en tanto movimiento social responde a una lógica estatista (Guha, 2002). Esta perspectiva oculta las luchas diarias y casi invisibles de los individuos anónimos que cada día construyen su modernidad; una versión propia de la modernidad que les permita sentirse cómodos con los múltiples lugares, temporalidades y tradiciones por las que transitan. Planteo que los y las jóvenes indígenas luchan por construir espacios de inclusión que interpelan las nociones de igualdad formal y desigualdad real sobre las que se asienta la democracia que plantea el Estado.

En este sentido, este texto está organizado en tres partes. La primera busca cuestionar el concepto de cultura usado desde la idea de “diversidad”. Una segunda parte se centra en abrir el debate acerca de algunas de las características de las sociedades indígenas contemporáneas y

cómo estas inciden en la configuración de los sujetos jóvenes indígenas. La tercera parte intentará mostrar cómo la noción de "ancestral", llegada desde los discursos y marcos jurídicos internacionales se confronta con la idea de "lo propio". Esta dualidad expresa las distancias y diferencias inherentes a la complejidad interna y de cara a la sociedad nacional que viven los jóvenes indígenas contemporáneos en sus procesos intrapsíquicos como sociales. Finalmente, a manera de conclusión se intentará una reflexión acerca del papel que cumplen las redes sociales tanto en la construcción de la representación social del cuerpo como en la difusión de discursos acerca de lo propio y/o de lo ancestral, que finalmente va copando la escena pública.

Sobre el proceso de recolección de datos

Los datos con los que se ha construido este texto provienen de distintos tiempos y espacios. Desde mi práctica docente, he podido realizar observación participante de las dinámicas de los jóvenes indígenas con sus pares mestizos y afroecuatorianos. Esta práctica de algunos años me ha permitido recoger opiniones, comentarios, reacciones, temas y "modas" entre los y las jóvenes. Ha sido en las aulas universitarias también, donde me he encontrado por primera vez con la basta y casi infinita cantidad de publicaciones, videos, páginas web, etc. gestionadas por indígenas. La confrontación entre lo publicado en redes sociales con las discusiones que tenían lugar dentro del aula fueron un manantial de valiosa información. Gran parte de este texto se ha gestado en los debates realizados con mis estudiantes indígenas y mestizos tanto dentro de las clases, como fuera de ellas. De la misma manera, la amistad que me une a quienes hoy son "viejos" dirigentes y que en su momento fueron compañeros de la universidad, la militancia, o simplemente de las fiestas, me ha permitido reflexionar con ellos y ellas, sobre todo, acerca de los cambios que han tenido lugar no solo entre los jóvenes indígenas, sino entre los mestizos y en las relaciones que hemos ido estableciendo entre nosotros en los últimos años.

Por otro lado, el haber colaborado con algunas organizaciones políticas —como la Ecuarunari— y organizaciones no gubernamentales —ONG— indígenas —como la Fundación de Culturas Indígenas Kawsay—, me ha permitido tener otra perspectiva de la participación de los jóvenes, los debates que sobre ellos tienen los adultos, y las reacciones de estos frente a "los mayores". He realizado un largo seguimiento paralelo en redes, así como en campo de todo lo relativo a la "moda indígena": desfiles de moda, formación de modelos hombres y mujeres indígenas, entrevistas con empresarias de diseño de modas indígena y he realizado visitas a los mercados donde se realiza la comercialización de estas prendas. Algunos estudiantes, algunos indígenas, al culminar sus estudios se han convertido en amigos y me han abierto las puertas de sus casas y de sus desafíos personales. En este sentido, esta investigación pretende ser una pequeña, pero "densa" descripción de aquello que he registrado de múltiples formas a lo largo de varios años.

Es preciso también mencionar que, como "mestiza" he podido tener acceso a muchos de los mundos que componen el Ecuador contemporáneo desde una posición de privilegio y desventaja. En tanto mujer, me ubico en el polo menos favorecido de la población mestiza, pero como mestiza tengo muchas prerrogativas. También en mi rol de profesora, gozo de una serie de prebendas que me han abierto la puerta a mucha información valiosa. Metodológicamente, mi condición de mujer me abre muchas puertas. Muchos de mis pares masculinos mestizos se sienten en la libertad de expresar juicios, opiniones y valores con la certeza de que no cuestionaré sus argumentos. Por otro lado, debido a mis opciones políticas ubicadas en el ámbito público, también he podido conocer de primera mano argumentos y contrargumentos a favor o en contra; acuerdos y desacuerdos desde el mundo indígena, pero también desde fuera o contra él. Todos estos debates son ubicuos: se dan paralelamente en los espacios considerados públicos y en los espacios menos formales, considerados más bien "privados"/domésticos. Estos tránsitos entre lo público y lo privado siempre me han sorprendido, pues evidentemente se manejan con reglas diversas y casi opuestas; la contradicción

en la que operan hace parte de las decisiones y acciones políticas que permiten el funcionamiento de la política tal como la miramos en la esfera pública.

Mi tránsito entre lo público y lo privado, está marcado fundamentalmente por mi ser mujer. De este se espera que respete los pactos de confidencialidad propios de lo doméstico-privado. Como cualquier mujer ecuatoriana, ha sido justamente esta condición la que me ha permitido tener acceso a bromas, sanciones, discusiones y charlas que operan en un nivel distinto: lo doméstico. Este tiene su propia lógica, reglas y sanciones. Lo que sucede en el plano de lo doméstico, no necesariamente aparece en el espacio público, por el contrario, está severamente sancionado que en lo público se evidencie aquello que sucede en lo doméstico —"trapos sucios se lavan en casa"—. Sin embargo, el espacio doméstico constituye la urdimbre invisibilizada que gesta las "grandes" acciones políticas que ocurren en el ámbito de lo público. Una etnografía de lo doméstico, del espacio íntimo donde ocurren los afectos, las frustraciones, los retos y los éxitos, supone un reto para la escritura académica. Sin embargo, es necesario ir encontrando pistas metodológicas para adentrarnos ahí, pues lo núcleos de las dinámicas públicas ocurren en ese escurridizo espacio.

Las reglas que permiten los entrecruces entre lo doméstico y lo público son altamente complejas y sus límites son claramente comprensibles para quienes hacemos parte de la sociedad ecuatoriana; sin embargo, resulta muy difícil tomar la distancia necesaria como para poder sistematizarlas. Indígenas y mestizos[3] sabemos a cabalidad cuando cruzamos límites y sabemos las sanciones a las que nos exponemos al hacerlo. En el Ecuador, como en otros países de la región andina, el margen entre lo permitido y lo prohibido para hombres y mujeres, no solo está

3 Podría usar la categoría "blanco-mestizo", muy usada en las ciencias sociales ecuatorianas, que indica que el peso de la identificación se encuentra ubicado en lo blanco. Sin embargo, prefiero por ahora usar la categoría "mestizo/a" como un concepto más amplio y casi neutral.

definido por la división entre lo público y lo privado, sino fundamentalmente, por una complejísima taxonomía que racializa la sociedad de forma total y está profundamente vinculado a los ideales de género previstos para hombres y mujeres: raza y género constituyen los dos pilares que permiten estructurar el ADN social ecuatoriano. Diversos autores han señalado, para la región andina —y obviamente para el Ecuador— algunas de las pautas que permiten el funcionamiento de esta taxonomía (Colloredo-Mansfeld, 1998; Weismantel y Eisenman, 1998; Wade, 2000; De La Cadena, s. f.; 2004; Weismantel, 2016). La mayor parte de trabajos sobre este tema han sido realizados por extranjeros.

Me gustaría recalcar que la fijación de información propia de la dinámica de las redes sociales permite que los datos que aquí se muestran sean comprobables. Sin embargo, este trabajo se ha alimentado fundamentalmente de una serie de experiencias que se configuraron en la complicidad de espacios tan íntimos que plantearlos en un artículo resulta casi una traición a la confianza. Como toda antropóloga, puedo corroborar que la mejor información se obtiene una vez que se ha apagado la grabadora.

La casi ensordecedora presencia de la antropología

Resulta evidente que la mayor parte de los trabajos acerca de jóvenes indígenas contemporáneos retoman los grandes debates de la antropología. De hecho, son sus grandes temas los que construyen los nichos teóricos desde los cuales se está investigando el tema y con los que se trata de comprender fenómenos contemporáneos. Así, por ejemplo, en las movilizaciones juveniles que en Sudamérica marcaron el año 2019, lo indígena fue un factor relevante que ha tratado de ser explicado desde viejos paradigmas que indudablemente resultan insuficientes. En el caso ecuatoriano, las movilizaciones de octubre de 2019 generaron numerosos debates. Sin embargo, las explicaciones vuelven sobre lugares comunes que pretenden explicar la presencia de los jóvenes indígenas en las mani-

festaciones desde la crisis del sector rural agrícola.[4] Pero poco o nada se ha investigado acerca de fenómenos como las TIC, que desterritorializan cuerpos, relaciones, culturas, economías y que indudablemente han impactado en la configuración de los jóvenes sujetos indígenas. En el caso ecuatoriano, el trabajo de Al Ibrahim (Al Ibrahim, 2018) es uno de los primeros en destacar la importancia de las transformaciones vividas en el sector rural y cómo estas se expresan con relación a las vivencias de los jóvenes rurales, especialmente de las mujeres. Sin embargo, la autora no profundiza en la diferencia entre indígenas y campesinos.

En otras partes de la región, a lo largo del presente siglo se han desarrollado investigaciones que se han enfocado en temas como educación, empleo y/o salud de los jóvenes indígenas.[5] Estos trabajos han buscado incidir en el diseño de políticas públicas en temas cruciales. Datos sobre suicidio entre comunidades indígenas o el incontenible avance del VIH/SIDA entre grupos como los Shuar, son tan alarmantes que reclaman políticas públicas específicas. Estas investigaciones toman como marco conceptual criterios antropológicos. El siglo XXI parece volver a poner a la antropología como el eje central desde el cual abordar los fenómenos relativos al mundo indígena. Esta persistencia de la idea de que solo la antropología permite comprender los mundos indígenas, es casi una reafirmación del sesgo colonial de la epistemología de las ciencias sociales.

Sin embargo, la mirada exclusivamente antropológica, puede ser una camisa de fuerza para explicar los procesos políticos indígenas con-

4 Se puede evidenciar este tipo de análisis al confrontar las propuestas planteadas desde el gobierno para superar la crisis de octubre de 2019. Así, por ejemplo, José Augusto Briones, secretario general de la presidencia de ese momento, "ofreció a las comunidades un plan enfocado en el sector agrícola "con seis ejes de acción en la ruralidad"" (BBC News Mundo, 2019).

5 Entre ellos: SIPIA-ONUSIDA América Latina, 2016; Banco Mundial, 2015; CEPAL, Organización Panamericana de la Salud, 2011; *Family Care International* —FCI Ecuador—; INTERARTS; ECUARUNARI, 2009; Observatorio Social del Ecuador, 2017; Parellada, 2012; Ibáñez Caselli, 2014.

temporáneos. Por una parte, los usos que se dan al concepto "cultura" son tan amplios que permiten analizar música, política, formas económicas, vestido, etc., como si fuesen una misma cosa y confluyesen en una misma categoría: lo indígena. Categoría que, además, se presenta como origen y destino, inalterable. En ese sentido, un intelectual indígena que prefiere no ser citado, plantea que el enfoque antropológico busca, casi forzosamente, una continuidad histórica de lo indígena, entre lo prehispánico y lo contemporáneo: "los antropólogos tienen una visión muy reducida de la realidad. Intentan hacer que la historia de tiempo largo, que tiene sus dinámicas, explique fenómenos que son coyunturales" (NN, 2021). Esta continuidad, casi esencial y, por tanto, atemporal, sería la que permitiría comprender los procesos indígenas contemporáneos. Esta crítica a la mirada antropológica planteada desde los sujetos indígenas requiere otro tipo de enfoques, que sin perder de vista la especificidad de lo indígena, no se agote en un enfoque culturalista.

El enfoque culturalista al que hago referencia supone una mirada de los mundos indígenas contemporáneos desde la "diversidad" tal como la entiende Bhabha (2002). Las luchas políticas de los pueblos indígenas del siglo XXI exigen una perspectiva que supere la mirada que fija en términos estéticos sus procesos políticos, sociales y/o culturales. La "diversidad", en tanto "categoría de la ética, la estética o la etnología comparada" (Bhabha, 2002, p. 54) supone un reconocimiento de la cultura como objeto de conocimiento. Se enfoca en cuestiones más bien descriptivas que se encontrarían dentro de los límites de lo estético. Al revisar las publicaciones de los medios, obligados por ley, a mostrar contenidos interculturales, podemos evidenciar que la cultura, apelando a estudios antropológicos, se concentra en mostrar a pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador, dentro de los límites que la ética y la estética lo permiten. En el sitio web de diario "El Comercio", los contenidos interculturales se muestran como un listado de noticias diarias. La comida, el idioma, las demandas políticas o las elecciones de "ñustas" se consignan en el mismo espacio desde una estética —en tanto comprensión de la belleza— descriptiva. Para los problemas nacionales de política o los

concursos de belleza los medios tienen secciones específicas. Pero todos los temas referentes a los mundos indígenas van al mismo espacio. En contraposición a la "diversidad", Bhabha presenta la "diferencia".

La "diferencia" en tanto categoría analítica apunta a los procesos "de significación mediante el cual las afirmaciones de la cultura y sobre la cultura diferencian, discriminan y autorizan la producción de campos de fuerza, referencia, aplicabilidad y capacidad" (Bhabha, 2002, p. 54). Es justamente la perspectiva de la "diferencia" la que abre la puerta a comprender los procesos culturales de los pueblos y nacionalidades indígenas y de sus jóvenes en particular. Los jóvenes indígenas de hoy, con mayor acceso a la educación formal que sus padres, viven sus propias luchas, muy distintas a las de sus padres. Lejos ya del recuerdo de la hacienda, son hijos de los levantamientos de los años 90 y de todos los procesos que se desencadenaron tras la irrupción de las organizaciones indígenas en la escena política nacional. Como señala Bhabha, "el tiempo de la liberación es, como poderosamente evoca Fanon, un tiempo de incertidumbre cultural y, más crucialmente, de indecidibilidad significatoria o representacional" (Bhabha, 2002, p. 55). Intentar comprender los procesos que viven los y las jóvenes indígenas contemporáneos supone alejarse de la explicación que los ubica en la tradición o en la modernidad; en la fidelidad o la traición a su cultura; en lo urbano o lo rural. La complejidad de los procesos que viven actualmente estos jóvenes hace imposible que todas sus vivencias sean proposiciones verdaderas para todos los espacios de sus tránsitos.

Un ejemplo decidor de este hecho se puede observar en el video "Kaipimari Kanchi" (Clan de Fe y Smaily, 2019, p. 70). Dos raperos kichwa hablantes protagonizan el video. El escenario es totalmente urbano: el centro histórico de Quito y sus grandes avenidas son artísticamente retratadas. Ni la ropa ni los escenarios remitirían a lo que tradicionalmente se entiende como indígena. Sin embargo, el rapeo alterna entre el kichwa y el castellano y, de hecho, contiene subtítulos en español. La narración remite a la experiencia de discriminación y

violencia vivida por los indígenas y sobre todo por los jóvenes indígenas y sus formas y plantea expresiones de resistencia. Hay que remarcar que estas resistencias se amparan en el "legado ancestral y el consejo de mis padres", pero también en la fe. Muchos jóvenes indígenas resisten y se posicionan políticamente entre la fe y el arte.

Una lectura rápida del video podría volver sobre la idea de "aculturación". Sin embargo, cada una de las escenas mostradas, los escenarios seleccionados y la letra propuesta evidencia la búsqueda de un proceso de *liberación* que les permita transitar fuera de las normas construidas para la población indígena. Esta liberación no supone de ninguna manera, formas de liberación de las mujeres. Por el contrario, si se indaga un poco más en el mismo personaje, Clan de Fe, podemos constatar que su perspectiva de las mujeres no supone ninguna perspectiva feminista (Clan de Fe y Lilmi, Mi dulce inspiración, 2019). Entre las demandas políticas por el reconocimiento de la acción política, se encuentra una fuerte convicción religiosa que no abre perspectivas liberadoras para las mujeres

¿Campesinos indígenas?

Como ya he señalado antes, mi interés es llegar a comprender los procesos mediante los cuales los individuos indígenas llegan a ser sujetos. No es mi interés comprender las dinámicas de la identidad, sino más bien comprender cómo esta participa de los procesos de subjetivación vividos por los y las jóvenes indígenas. En ese sentido, busco comprender cómo una sociedad produce unos determinados individuos en el marco de sus propias condiciones históricas, sociales, culturales y/o económicas. Quiero comprender, por otro lado, cómo interactúa este contexto con los ideales del yo presentes entre los individuos y cómo se vinculan estos dos con los ideales sociales (Araujo, Configuraciones de sujeto y orientaciones normativas, 2009) (Martucelli, 2010). En este apartado se tratará de mostrar algunas de las características del contexto que viven los jóvenes indígenas y que responden a la dinámica del país en su conjunto.

Dolarización, migraciones nacionales e internacionales: ¿cómo seguir siendo indígena?[6]

Cuando en 1999 la crisis financiera estalla en Ecuador, la economía indígena ya venía muy deteriorada. Aunque los imaginarios blanco-mestizos del país ubiquen a los indígenas como agricultores, este hecho está muy lejos de la realidad. La agricultura fue una entre muchas actividades de supervivencia. Hablando de la provincia de Cotopaxi y sus procesos migratorios, el padre José Manangón (2011) señalaba:

> […] por ejemplo, todo el mundo cree que el pueblo indígena es agricultor. Resulta que no, no es agricultor; definitivamente no, porque el proyecto económico y político que en Cotopaxi quisieron implementar los jesuitas fue el de los borregos y había un proyecto económico muy importante al respecto de eso ¿no? En San Felipe había las mejores fábricas de casimires de lana de borrego ¿no? y toda la parte de la cordillera occidental tenía borregos; a partir de la última erupción del Cotopaxi se derrumbó y desde ahí Cotopaxi es totalmente marginal. Entonces de esa realidad es lo que también provoca migración; o sea la gente tenía mejores oportunidades acá [en Quito]. Eso se volvió más real porque por poner algunos ejemplos, por ejemplo, en la siembra de

---

6 Entre 2007 y 2011, debido a la realización de diversas investigaciones, realicé trabajos de campo continuos en distintas ciudades del país. Ibis Dinamarca realizó un diagnóstico acerca de los Centros Educativos Comunitarios Interculturales Bilingües —CECIB— urbanos presentes a nivel nacional. En esa ocasión, se visitaron CECIB urbanos de todas las regiones del país y de todas las provincias donde existían. La experiencia de los CECIB urbanos despareció con la Educación Intercultural Bilingüe como parte de las políticas educativas del gobierno de la llamada Revolución Ciudadana (2007-2017). Esta experiencia me permitió poner como un punto de interés investigativo la preocupación que ahora ocupa este texto. Al recorrer el país en esos años pude constatar los cambios que estaban viviendo jóvenes indígenas y cómo la ciudad se articulaba de un modo distinto al que se había analizado durante las décadas pasadas. La contextualización que se hace aquí responde a ese trabajo de campo, así como a los de las siguientes investigaciones que también estuvieron centradas en la evaluación de las políticas educativas implementadas para la universalización de la educación básica; esta última realizada para la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo —SENPLADES—.

> papas: sembrar un quintal de papas costaba 30 sucres en esa época y el costo de un quintal de papas que se tenía que vender en 30 sucres, sino no era rentable. Venían a comprar la papa en diez sucres y eso les empobrecía más. Entonces eso definitivamente les hizo decir "no", basta se acabó y fueron comenzando a migrar en todo lo que es la construcción.

Cuando la crisis obliga a la gran ola migratoria de inicios del presente siglo, se va a producir en el mundo indígena, una serie de cambios que apenas asoman en la compleja dinámica nacional. La migración internacional es probablemente la que mayores impactos dejó sobre las comunidades. En muchos lugares, como San Miguel del Común,[7] más de la mitad de su población en edad productiva abandonó la comunidad entre 1999 y 2003 (Quilumba, 2007). Por otro lado, el impacto de la dolarización en la producción agrícola fue enorme: los precios de los insumos de producción se dispararon y los costos de los productos en el mercado bajaron como consecuencia de la importación de productos de Colombia o Perú, que podían producir a costos extremadamente menores a los de Ecuador. Las comunidades sintieron el cambio. No solo el paisaje se transformó, cambiaron fundamentalmente las dinámicas en la vida cotidiana.

> Lo que básicamente ha cambiado la comunidad desde lo de la migración, igual son dos puntos. Uno, lo que uno se encuentra de infraestructuras ¿no? excepto que ha empezado, ¿cómo decir? a desarrollar, en casitas de lo que es teja, eternit o una de losa, pero de hasta dos pisos, han exagerado. Ahora han hecho tremendos edificios, por dentro, como te digo está vacío ¿no? Claro que por fuera todo está bien terminado, bonito, pero por dentro es vacío. Igual como le decía, la población en sí, antes no hacía falta la protección de la policía nacional acá, no. Se podía andar tranquilamente, los jóvenes igual podían estar hasta las nueve, diez de la noche, o sea hacían deporte hasta esas horas. Bueno yo también me involucro, yo jugaba hasta las doce de noche hacía deporte, me iba a la casa. Hoy no, hoy la juventud empieza como con lo que está con la sociedad, con lo que los medios de comunicación,

7 Comuna indígena ubicada al norte de la ciudad de Quito.

> en vez de guiarles a un buen sitio, están como decir, tomándole el mal camino. Por parte de los muchachos es otro ambiente. Cómo decir de trece, catorce años hay niños, muchachos, adolescentes, niñas todavía, siguen en lo que ya están ingiriendo licor. Y básicamente esos problemas le digo viene siendo porque los padres están en el exterior, entonces los muchachos, y un buen número de este grupo, entonces los muchachos se dedican prácticamente a más estar en los vicios antes que hacer deporte. (Quilumba, 2007)

Más allá de las consecuencias negativas, la migración amplió el territorio de los jóvenes indígenas. No son jóvenes que se limitarán a actuar dentro del marco de lo rural-campesino, sino que son eminentemente urbanos. Aun cuando mantengan estrechos vínculos con sus comunidades de origen, sus sueños y aspiraciones están ligados al tránsito constante entre lo urbano y lo rural, pero no como una ruptura, sino como un continuo (Bernal Carrera, 2013).

> Desde que yo vine regresé a Cañar como a los cuatro años, cuando se murió mi abuelita, de ahí ya no me he regresado. Ah…este...el año anterior para el día de la madre, que hicimos una, una fiesta para festejar a mi tía y a mi mami allá en Cañar. De ahí no he regresado, no me he ido, es que ya como mi familia están todos aquí. (Chimbo, 2007)

> Sí, bendito Dios, para mí es un placer de verdad el compartir el camerino con ellos, de compartir el viaje con ellos, y no, me siento muy contenta, muy feliz porque Sisa Toaquiza hace siete años atrás no era nadie, ni en mi comunidad no creo que me conocían. Solo conocía también de Latacunga, a Quito, de Quito a mi casa, a mi tierra, nada más, no conocía nada más, y hoy tengo la oportunidad de recorrer muchas provincias de mi país, y también estar esta noche con ustedes aquí en los Estados Unidos. (Toaquiza, Sisa Toaquiza Oficial, 2017)

La migración, las variaciones en los distintos marcos jurídicos, el poder político simbólico de la CONAIE, fueron configurando un contexto muy diferente a aquel vivieron los jóvenes que hicieron el Levantamiento de 1991. Esta posibilidad de ubicarse entre tantos mundos ofreció a los jóvenes nuevas perspectivas para pensarse y plantearse frente a

los retos que tienen que vivir. Sin embargo, los adultos que fueron protagonistas de los 90, no alcanzan a reconocer el impacto que su propia labor política tiene sobre el contexto que viven los jóvenes. Este hecho se enfrenta a la posición de algunos dirigentes adultos que exigen de los jóvenes ciertas prácticas que reflejen su indigenidad. En un grupo focal realizado en Guayaquil,[8] el dirigente más antiguo del grupo, que en ese momento tenía aproximadamente 40 años, comentaba que, por lo menos una vez a la semana, él iba a su trabajo con poncho y sombrero en la ciudad de Guayaquil. Esta ciudad tiene una temperatura promedio de 25.7 grados centígrados, aun cuando puede llegar hasta 32 en los meses más calientes. Su argumento es que el uso del poncho y el sombrero en Guayaquil era su forma de identificarse frente a la sociedad guayaquileña —altamente discriminadora— como indígena. Los jóvenes le contestaban que esa no era la forma; que ellos, la mayoría nacidos en la ciudad de Guayaquil, vestidos de esa manera no soportaban el calor. La voluntad de ser indígenas no estaba en cuestión, el tema era cómo mostrarse indígenas frente a la sociedad y cómo ser plenamente identificados como tales.

Las fricciones entre estos jóvenes y los dirigentes más antiguos se repetían, según los presentes, en sus casas. Los dos grupos etarios coincidían en la necesidad de seguir siendo indígenas más allá de la migración. Sobre lo que no se podían poner de acuerdo era en las formas. Si bien los más viejos manifestaban que los jóvenes debían continuar con el legado de sus padres en términos de las luchas colectivas, la narración de

8 Este grupo focal se realizó al discutirse el tema de la identidad del Pueblo Kichwa de la Costa. Asistieron 19 personas, 13 varones y 6 mujeres de entre 17 y 40 años. Se realizó en Guayaquil en noviembre de 2010 en el marco de un trabajo de capacitación con docentes indígenas. El tema resultó pertinente en la medida en que se acercaba el Censo Nacional 2010 y muchos de los residentes indígenas de la ciudad retornaban a sus comunidades de origen pues tenían miedo de perder sus tierras. Los dirigentes querían que la gente se quedase en Guayaquil para poder evidenciar la verdadera magnitud de su presencia y así poder negociar con el municipio de esa ciudad. El objetivo último era conseguir el diseño de políticas públicas que respondan a la realidad de los indígenas guayaquileños.

cómo se hicieron los levantamientos de los años 90, era una experiencia muy lejana para estos jóvenes. La voluntad de los jóvenes era continuar con las luchas de sus padres, pero, en otros términos, en otros espacios. La discusión de ese momento insistía en qué modificaciones se podían hacer a la ropa para poder seguir siendo identificables como indígenas. La ropa, la música o el arte se planteaba como una extensión de sus cuerpos. Se buscaba que a partir de estos cuerpos se ampliara el proceso de emancipación colectiva planteada por sus padres. En ese momento, ya se vislumbraba que los jóvenes indígenas urbanos querían pasar a un proceso de emancipación centrado en ellos como individuos. Estos cambios a la larga también aportarían a la construcción de una emancipación más colectiva. En este sentido, el cuerpo debe ser comprendido como lugar de la individuación y de la subjetivación.



Figura 1. José Yungán y profesoras de la Unidad Educativa Atawalpa, Guayaquil 2010.

La fotografía que se presenta aariba (figura 1) muestra bien la complejidad del debate acerca del rol de la ropa en la indigenidad. José Yungán, dirigente del Movimiento Indígena del Pueblo Kichwa de la Costa —MOPKICE— en 2010, porta su sombrero. Las chicas de los extremos son indígenas, pero la forma de evidenciarlo es diferente: la de la izquierda, lo hace a través del anaco —falda— y la del extremo derecho a través del conjunto de su vestimenta. Al centro, al lado de Yungán, otra profesora "mestiza" del centro.

Comercio, educación y dinero

Después de la dolarización, la característica más constante entre las poblaciones indígenas de todas las regiones del Ecuador es su vinculación al comercio. Varios testimonios recogidos a lo largo de 2008 hacían referencia a la presencia de población colombiana o peruana que desplazó de la ocupación de albañiles a los indígenas:[9] cobraban menos que un indígena porque el cambio a sus propias monedas les favorecía. Con esto, la actividad más importante en la preferencia de varones y mujeres indígenas se desplazó hacia el comercio. En esta área se puede ubicar la venta de verduras en puestos fijos de los mercados o los barrios de todas las ciudades del país, la venta ambulante de estos mismos productos, así como de otros artículos como lotería o baratijas varias. Sin embargo, es necesario precisar que, de forma general, subsiste una cierta vinculación simbólica con las actividades agrícolas rurales. La venta ambulante o en puestos fijos de frutas y verduras es fruto de esta asociación. Por otro lado, el mejoramiento de la infraestructura vial que llevó adelante el gobierno de "la revolución ciudadana" (2007-2017), permitió que la vinculación entre el campo y la ciudad sea más fluida. La po-

9 Testimonios recogidos en la comuna de San Miguel del Común en 2007 hacían alusión a esta situación (Quilumba, 2007). El oficio de albañil está vinculado a los procesos de modernización de las principales ciudades del país que se desarrollaron a la par del primer *boom* petrolero a inicios de la década de los 70 del siglo XX. José Manangón (2011) señalaba la necesidad de reconocer el aporte del mundo indígena a los procesos de modernización de aquella época.

sibilidad de desplazarse entre las comunidades de origen y las grandes o medianas ciudades del país permite que la vivencia de la "migración" sea muy distinta de aquella experimentada a lo largo de los siglos anteriores. Esta vinculación entre lo urbano y lo rural, implica además que algunas personas que se dedican al comercio llevan a las comunidades artículos desde las ciudades y al volver traen productos exclusivamente rurales, pero altamente valorados en los asentamientos indígenas urbanos. Esta rearticulación de lo indígena alrededor del comercio implica para la vida indígena algunos cambios. Por una parte, el comercio ambulante que supone una libertad de acción, de manejo de horarios, una disponibilidad de los propios recursos, que no se consigue en otro tipo de empleos. Los riesgos no son pocos, el rechazo constante por parte de autoridades y ciudadanos; la fragilidad de la inversión, ya que muchas veces la mercadería es robada por las mismas autoridades o por la delincuencia común. Estas situaciones entre otras son, sin embargo, puestas en segundo lugar. La mayor parte de la población indígena prefiere este tipo de actividad ya que se está a salvo de la explotación y el rechazo más sistemáticos que supone un trabajo "tradicionalmente indígena".

Pero el comercio requiere de un trabajo constante y sin descanso, ya que cada momento de descanso impide la ganancia de los elementos mínimos para la subsistencia. En este sentido, las ciudades de la costa parecen ofrecer mejores condiciones para el éxito comercial. Uno de los argumentos que se plantea es que la venta de legumbres, frutas y verduras es un trabajo que no quiere ser realizado por nadie, y que al final se ha convertido en un reducto exclusivamente indígena que ha generado pequeñas y grandes fortunas.[10]

10 Ligadas al auge del comercio han surgido a lo largo de todo el país cooperativas de ahorro y crédito "interculturales". No es posible determinar cuántas son gestionadas por indígenas. Más allá del nombre no existe la posibilidad de definir lo que efectivamente las convierte en "interculturales". Las cooperativas hoy están cobijadas por leyes e instituciones destinadas a la gestión de la economía popular y solidaria, pero no conozco ningún trabajo que se enfoque en analizarlas de forma específica.

Fruto del comercio, se desprenden algunos hechos concretos: el más evidente, la desestructuración de la unidad familiar tradicional. Los padres y madres trabajan de sol a sol sin descanso. El comercio en los mercados mayoristas de las ciudades, donde labora gran cantidad de población indígena, tiene lugar fundamentalmente en las madrugadas. Ese es el momento de mayor actividad, pero a lo largo del día la compraventa en los puestos fijos o ambulantes exige mucho trabajo. Como consecuencia, las familias tienen que estructurar su relación con los hijos en función del trabajo. En los primeros años de vida acompañan a sus padres en dichas actividades, pero cuando crecen están en casa, solos y al cuidado de sus hermanos menores. El hecho de estar solos en casa se traduce en una gran cantidad de tiempo pasado frente a la televisión si son niños; cuando son adolescentes, los teléfonos móviles son objeto de deseo o extensiones de su cuerpo. Esta suerte de orfandad simbólica hace que chicos y chicas se unan a pandillas juveniles. De este problema, tan sentido especialmente por las madres, entre otros, se encargan los pastores de las iglesias indígenas urbanas.[11]

Otra consecuencia directa de la centralidad del comercio en la vida de la población indígena tiene que ver con la creciente necesidad de entender la lógica del comercio. Si bien los procesos económicos de los distintos pueblos son culturales, en el caso de los indígenas residentes en las ciudades, es obvio que existe una dramática ruptura con las estructuras económicas que se manejaban en las comunidades hasta hace poco. Este hecho puede estar vinculado a la crisis de la agricultura acentuada a partir de la dolarización. Por ello, actualmente existe un afán creciente por entender la dinámica del comercio por parte de la población indígena residente en las ciudades. Ya en la primera década de este siglo, los y las jóvenes indígenas querían profesionalizarse en estas áreas. Necesitan comprender y gestionar adecuadamente, lo que sus padres van logrando.

11 En 2008, mientras realizaba mi trabajo de campo en el CECIB de San Roque en Quito, una madre de familia me relató que ella podía alimentar a sus hijos con su trabajo, pero que no podía comprarles un celular. En aquel momento, el costo era muy alto. La señora no comprendía por qué sus hijos robaban para poder tener un aparato.

La vivencia de la ciudad, la movilidad geográfica y la centralidad que el dinero ocupa en el comercio, permite que los individuos indígenas se desmarquen de los sujetos colectivos indígenas tradicionales. Hugo Lema, expresidente del MOPKICE afirmaba en Facebook:

> Dos momentos históricos del Pueblo Kichwa de la Costa ya han sido vividas. El Primer momento, recoge cientos de historias del proceso de Migración o Traslado, que a su vez de forma colectiva determinaran que la causa mayor fueron los efectos de la colonización y genocidio española, la injusticia y la violación de derechos de nuestros padres y madres. Un Segundo momento revela el proceso de adaptación de la primera generación y el nacimiento de las nuevas generaciones en una continua interacción costa-sierra en las relaciones culturales, sociales, económicas y políticas. Un Tercer momento estará definido por la dinamización organizativa de las nuevas generaciones de indígenas del Pueblo Kichwa de la Costa Ecuatoriana y el grado de asistencia que brindare el Estado y los gobiernos de turno. En este sentido los **individuos indígenas** y el Estado Ecuatoriano deberán garantizar las políticas públicas orientados en la transverzalización del Estado Plurinacional e Intercultural; que viabilice el desarrollo social, económico y político con justicia social. Deberán sostener en el tiempo y espacio las instituciones intrínsecas y propias, la lengua kichwa, los valores culturales, la cosmovisión, los principios filosóficos y organizativos del Pueblo Kichwa de la Costa. Para el efecto es preciso que las nuevas generaciones se activen, participen en los procesos organizativos, en los espacios gubernamentales y políticos para propiciar el desmontaje del viejo Estado-Nación y proponer la construcción de un Estado con estricto contenido de la Justicia Social y Reparación de Derechos Individuales y Colectivos. (Lema Caranqui, 2018) (Énfasis agregado).

Llama la atención, que, en su argumentación política, más que apelar a las comunidades, pueblos u organizaciones, su llamado sea los individuos indígenas. La organización es apenas un instrumento de trabajo político; son los individuos, no las organizaciones, quienes deberán "garantizar las políticas públicas orientados a la transversalización del Estado Plurinacional e intercultural". La frase que cierra la larga cita también resulta decidora: las nuevas generaciones deben participar de

los espacios gubernamentales y políticos para reparar derechos individuales y colectivos.

Si en Facebook ocurrían estos llamados, en las aulas universitarias los procesos de individuación mostraban dos posibles vías. Por una parte, los y las jóvenes universitarios indígenas que vivían en Quito y que eventualmente regresaban a sus hogares cada cierto tiempo y aquellos que iban y venían todos los días de sus comunidades. Este hecho era posible gracias a la facilidad que ofrecen las vías de comunicación. Esta diferencia resulta crucial a la hora de comprender cómo se van configurando los procesos de subjetivación. Por un lado, aquellos jóvenes que cuentan con el dinero suficiente como para rentar una habitación en la ciudad y pagar todos los costos de manutención, se van desvinculando lentamente de los procesos comunitarios. No solo en términos de socialización, sino de subjetivación política. Pero no se trata exclusivamente de un tema sociocultural, es la profundización de los procesos de estratificación social que el desarrollo del comercio ha ampliado. Por su parte, los jóvenes que van y vuelven de sus comunidades cada día, permanecen ligados a los procesos organizativos, culturales y económicos de sus comunidades de origen. Este hecho, sin embargo, hace que su subjetivación tenga lugar entre dudas acerca de sí mismos, inseguridades de clase y de su extrañeza en ámbitos como la universidad. Franklin Camuendo joven estudiante de Comunicación Social, miembro del consejo de gobierno del pueblo Kayambi mientras era estudiante narra así su experiencia:

> Yo sentía que era un choque, un choque así fuerte conmigo, el ir a la universidad, salir de un espacio, no sé tranquilo, armónico y vincularme al espacio de la universidad con todas las cosas que podría estar. Era bastante chocante en el sentido de que ahí no hay con quien compartir, algo. No hay con quien hablar, decir esto es así, es como que se aprende del otro conocimiento y este conocimiento es como que se va quedando a un ladito. Siempre me preguntaba, decía, si hubiera la oportunidad de estudiar en mi casa, con otros conocimientos, eso sería bueno […] Lo más difícil, bueno, creo que hay dos niveles. Un poco el nivel económi-

> co, podríamos decir. No tenía digamos las mismas posibilidades para estudiar la universidad. Yo creía que estaba en desventaja de los demás. Y el problema para mí fue adaptarme a las metodologías de la universidad. (Camuendo, 2021)

El dirigente, una figura clave dentro de las comunidades, en la universidad pasaba desapercibido y sus conocimientos no eran ni valorados, ni escuchados. La violencia que supone este tránsito cotidiano entre un espacio seguro, que reconoce al sujeto, a otro donde la violencia es el pan de cada día, resulta una prueba para el individuo que lo fortalece o lo aniquila.

Los jóvenes que viven en las ciudades tienen otros espacios de socialización. Y viven de forma cotidiana el racismo y la discriminación; casi siempre sin poder volver al amparo del grupo que les permita encontrar el lugar tranquilo y armónico al que hacía referencia Franklin. Las redes sociales constituyen uno de los más importantes.

Inventar al ancestro, politizar lo propio

El elemento común a toda experiencia urbana es el racismo y todos los factores de rechazo y discriminación asociados a él. Este racismo se expresa concretamente en expresiones verbales, en gestos casi imperceptibles o acciones violentas ligadas directamente al cuerpo indígena. También se muestra en el rechazo hacia actividades consideradas como indígenas: la venta de verduras y/o legumbres; el repudio a los apellidos considerados indígenas, y finalmente uno de los elementos que ya ha sido analizado en otros estudios, como indicativos del racismo: la desaprobación a los “malos” olores, asociados en el imaginario racista, a la población indígena y su supuesta “falta de sanidad” (Colloredo-Mansfeld, 1998).

La brutal experiencia del racismo la he escuchado entre sollozos, en la intimidad de las confidencias. Hablar de la experiencia del racismo, supone un reconocimiento de ser ubicado en el polo negativo de lo indígena. Es aceptar que quien narra la experiencia posee algo que

lo pone en evidencia. Supone un proceso de aceptación de sí mismo, al tiempo que plantea el reto de proponerse actor y no solo víctima. Sobre este tema, también es distinta la experiencia por clase. El dinero de alguna manera permite un cambio en los colores: el dinero blanquea. Sin embargo, la violencia racista permea la experiencia vital de los jóvenes, pero especialmente de las jóvenes mujeres. Tatiana T., estudiante de la Universidad Politécnica Salesiana, me relató en un taller de tesis su experiencia. La joven kayambi, trabajaba como recepcionista en uno de los museos de Quito. Un día, una mujer se presentó en la recepción y tras mirarla la encaró: se iba a quejar con la administración e iba a pedir su despido. ¿El motivo? Tatiana estaba maquillada y en el razonamiento de la visitante, los indios, y las indias en particular, eran "naturales" y debían permanecer de esa manera. La violencia del encuentro, la confrontación a su cuerpo, a una decisión tan personal como maquillarse la hacía cuestionarse muchas cosas. Más dolorosas fueron las expresiones de un grupo focal de muchachas indígenas, entre 18 y 24 años, realizado en la casa de los artesanos en el centro de Quito.[12] La experiencia de clase era distinta a la de Tatiana. Las chicas que hacían parte de este grupo eran hijas de migrantes y solo una de ellas era profesional, ingeniera de sistemas. Todas hacían parte de un grupo que aprendía modelaje. Dos hechos resultaban dolorosos en su experiencia. El primero: pedir trabajo y no poder conseguirlo por ser indias. Decían que si querían trabajar debían disfrazarse. El segundo hecho las afectaba aun más. La descalificación por parte de las madres en particular, de los novios o enamorados. Las familias de sus parejas las rechazaban brutalmente por ser indias. El dolor que esto les producía estaba de la mano con la impotencia que sentían. ¿Cómo llegar a ser sujetos en un contexto tan violento? El modelaje de la ropa indígena, el exhibir orgullosamente en las pasarelas aquello que las hacía vulnerables en lo doméstico-privado, era una forma de apropiarse de la dignidad que les era negada por las familias y la sociedad.

12 Este encuentro se llevó a cabo en octubre de 2018 mientras realizaba una investigación con la Ecuarunari y el Contrato Social por la Educación para el diseño de una nueva escuela comunitaria.

En redes sociales es posible rastrear los caminos que recorren las casas de diseño de modas y cómo los cuerpos femeninos van adquiriendo visibilidad a través de artistas —como Sisa Toaquiza—, pero también a través de las redes sociales. Una de las páginas más activas es la de "Vispu, elegancia con identidad" (Facebook, 2021). Esta empresa, gestionada por una antigua dirigente del pueblo Puruwa, hoy en día es llevada adelante por ella y su familia. Lo que resulta relevante es la forma en la que los discursos acerca del orgullo de ser indígena se expresan en una reivindicación del cuerpo de chicos y chicas indígenas. La ropa, en tanto acto individual, podría hacer pensar que está lejos de lo político, sin embargo, no hay nada más político que la elección de qué ropa portar y cómo presentarse ante la sociedad, pues a través de ella se canalizan conflictos que no pueden ser enfrentados abiertamente (Ndiaye, 2013, p. 15). El cuerpo, la ropa que se elige se convierte en el mejor espacio para la creación de sí mismo, es la elección del yo para interactuar en el espacio público. Es ahí, en el espacio público que las elecciones vestimentarias se convierten en un acto político. A través del uso de la ropa se rompen órdenes establecidos espacial, cultural y políticamente.

Pero esta reivindicación política no sería posible sin dos elementos previos. El primero, el reconocimiento del individuo como germen del sujeto; y el segundo, la construcción de un discurso, una estructura que permita recrear significados que puedan ser presentados y aceptados por la sociedad nacional: lo ancestral.

Sujetos indígenas

Debatir acerca de la posibilidad de la existencia de individuos en el sur, es una discusión casi inútil. Mucho más, discutir si existen individuos entre los distintos mundos indígenas. ¿Qué supone la existencia de un individuo? Martucelli (2010), plantea que la existencia de individuos en tanto agentes empíricos existe "por todos lados". La presencia de individuos no estaría limitada por las condiciones históricas particulares de cada sociedad. Todas las sociedades poseen personas que existen

como una unidad en sí misma. Sin embargo, lo que sí es particular a un tiempo y un espacio determinado, son los procesos de individuación, es decir, los mecanismos por los cuales se deviene individuo, qué pruebas se exige a las personas para demostrar que pueden ser consideradas individuos. Lo importante sería entonces, comprender cómo se producen esas singularidades; a través de qué tipo de pruebas, se producen las características de un individuo de su tiempo y de su sociedad. Una vez individuo, el sujeto puede surgir.

En el caso de los jóvenes indígenas urbanos, es importante analizar cómo, con todas las condiciones para llegar a ser sujetos modernos en contra, llegan a serlo. ¿Qué implica ser sujeto? De Gaulejac (2009) plantea que ser sujeto supone una doble determinación, social y psíquica. Tanto los procesos sociales como aquellos que son vividos desde el yo del individuo hacen parte del sujeto. Justamente, en el juego de resistencias que el individuo plantea a los condicionamientos intrapsíquicos, así como las resistencias al orden social, es que surge el sujeto a plenitud. En el mismo sentido, Brah (2011, pp. 44-45) acepta que la identidad al mismo tiempo es subjetiva y social y se forma en y a través de la cultura, y que es fundamentalmente la experiencia de la vida cotidiana la que permite que se compartan conjuntos de significados comunes. Sin embargo, no todos experimentan el mundo de la misma manera, ni cada individuo la experimenta todo el tiempo inmutablemente. Son los nexos que permiten que estas distintas realidades se conecten los que proporcionan al individuo sentido de sí mismo.

Los y las jóvenes indígenas desarrollan una serie de fortalezas intrapsíquicas que buscan en los discursos de lo propio o de lo ancestral los recursos que les permitan afianzar en su identidad para, apelando a ella, convertirse en sujetos. Es decir, devenir "amos de su destino", lejos de los lugares en los que lo ha emplazado la sociedad nacional: pobres, ignorantes, salvajes, sucios o ingenuos. Ahora bien, los mundos indígenas no pueden escapar del juego entre lo intrapsíquico y lo social. En este sentido, es innegable que las pruebas de individuación que plantea la sociedad

nacional, y de las cuales los mundos indígenas, tan globalizados como los otros, no pueden escapar, son complejas y hasta contradictorias con los discursos de emancipación enarbolados por las organizaciones indígenas. Si cada sociedad, plantea al individuo una serie de pruebas que debería llegar a cumplir para poder ser considerado realmente sujeto, en la sociedad ecuatoriana, este reconocimiento pasa por la demostración visible, no solo de éxito económico, sino de "blanquitud"[13] (Echeverría, 2007). En el caso ecuatoriano, los marcos ineludibles de construcción del sujeto se definen dentro de los límites de la "blanquitud". Por otro lado, la modernidad realmente existente en Ecuador supone la existencia de un ideal de "fraternidad". Pero esta fraternidad está condenada a mentirse a sí misma todo el tiempo, porque parte de un ideal que no existe y que, por el contrario, se trata de evitar a toda costa: la igualdad por sobre lo idéntico (Amorós, 1987). La fraternidad se da entre iguales, no entre idénticos. Y el canon colonial vigente en nuestra sociedad supone que los mundos indígenas están construidos por idénticos, individuos sustituibles, con experiencias y posturas equivalentes. Este hecho se evidencia, por ejemplo, cuando los blanco-mestizos llaman "María" a toda mujer indígena. Por ello, una de las demandas más exigidas por las chicas indígenas es ser reconocidas por su nombre, es decir, en su singularidad. Nombre y cuerpo van de la mano. Un nombre designa un cuerpo, lo vuelve visible, único e irrepetible en el mundo. Las y los chicos indígenas quieren ser reconocidos en esta singularidad.

Cuerpos modernos, lugar del ancestro

La página de "Pachay" tiene una amplia acogida en Facebook. Jonathan Terreros es un joven diseñador gráfico del pueblo Otavalo. Una de sus publicaciones con mayor éxito es esta (figura 2). El Aya Huma

13 Echeverría (2007, p. 4) plantea que la blanquitud debe ser entendida como "la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación".

—espíritu que guía y orienta a las comunidades— saliendo del cuerpo de un joven Otavalo contemporáneo. Los cuerpos cumplen un lugar central en los procesos de subjetivación precisamente porque son el espacio de lucha más evidente y el primero en reivindicarse. Sucede entre los jóvenes, no entre los adultos; los adultos siguen buscando en la confrontación directa con el Estado una vía de lucha. Sin embargo, es importante mirar los procesos que permitieron que los jóvenes de hoy puedan enarbolar el cuerpo —¿ancestral?— como lugar de encuentro y de lucha.



Figura 2. Aya Huma (Terreros, 2021). https://bit.ly/328ngWp

Para llegar al cuerpo como espacio de lucha, los individuos han debido afianzarse. David Le Breton (2002, pp. 39-43) al analizar cómo se construyó el individuo en occidente retoma como un eje central, el surgimiento del comerciante como el prototipo del individuo moderno: "el hombre cuyas ambiciones superan los marcos establecidos, el hombre cosmopolita por excelencia, que convierte al interés personal en el móvil de las acciones, aun en detrimento del 'bien general'" (Breton, 2002, p. 39). A la par del comerciante, se ubicaría el artista, que, amparado por el príncipe, antepone su individualidad para mostrar su pertenencia al mundo más allá de la comunidad de origen y de la tradición. Las vicisitudes políticas que rodean a los exilios de los artistas de los siglos XIII y XIV, permiten el alejamiento de la comunidad que va a abrir la puerta de la creatividad individual y la soledad necesaria para que surjan distintas obras artísticas. Uno de los temas fundamentales a nivel artístico, señala Le Breton, es que "la preocupación por el retrato y, por lo tanto, esencialmente, por el rostro, tendrá cada vez más importancia con el correr de los siglos" porque, "la individuación por medio del cuerpo se vuelve más sutil a través de la individuación por medio del rostro" (Le Breton, 2002, pp. 42-43). Este proceso, que Le Breton analiza para Europa, puede llegar a percibirse en el desarrollo de las vidas individuales de artistas y comerciantes indígenas, dentro del marco de cambios socio productivos que ha vivido el país.

Desde inicios del presente siglo, comerciantes y artistas indígenas empiezan a reclamar un lugar propio dentro de los espacios de la representación visual a nivel nacional. En circuitos casi subterráneos y en un inicio ligados a espacios eminentemente indígenas tales como los alrededores de los mercados, se podía encontrar un amplio contenido audiovisual. Videos musicales de artistas como Ángel Guaraca, o películas como "Pollito", circulaban en formato VHS. Las redes sociales democratizaron y ampliaron la circulación de dichos contenidos, a la vez que permitieron la posibilidad de que los jóvenes se conviertan en prosumidores de contenidos audiovisuales. Basta con revisar los sitios web de las cooperativas de ahorro y crédito, o los múltiples canales de

YouTube gestionados por indígenas, para rastrear la evolución de este tipo de contenidos. Un ejemplo clarísimo que evidencia la evolución de los personajes artísticos indígenas es el caso de Ángel Guaraca, con unos cambios que resultan evidentes al comparar sus inicios con respecto a sus éxitos más actuales.

En un inicio Guaraca se presenta como "El indio cantor de América" y retoma imágenes de su comunidad y su afiliación religiosa para legitimar su papel como artista. El audio que acompaña el video además remarca:

> Para identificarse como cantautor adoptó la vestimenta de vaquero porque ese es su origen porque sus antecesores y familiares han sido hombres del campo, de los páramos. Para Ángel Guaraca el vaquero es la síntesis de los grupos étnicos de esta parte del mundo. Este representante ecuatoriano por su talento, por su origen, por su ideología y sobre todo por su humildad ha sido declarado dentro y fuera del país como "El indio cantor de América". (Guaraca, 2015a)

Las imágenes que se reúnen en los videos ofrecen la posibilidad de mirar la evolución no solo del personaje y sus canciones, sino del cuerpo mismo del personaje. El individuo se va desenmarcando de su comunidad. Se incorporan nuevos paisajes, y, dato remarcable, se erotiza el cuerpo indígena. Las imágenes permiten mirar cómo va cambiando el concepto de belleza. Es por ello por lo que resulta fundamental rescatar la imagen no solo como fuente, sino como mecanismo de prácticas sociales orientadas a la construcción de individuos. Tomar el cuerpo y "gestionarlo", es una práctica moderna vinculada no solo a la singularización de entre la masa, sino que además busca, a través del qué hacer del cuerpo, posicionar nuevas formas discursivas relativas a las posibilidades de incidencia en la sociedad. La evolución de este tipo de discursos en las sociedades indígenas contemporáneas se puede rastrear a las imágenes usadas para "diseñarse" y presentarse a sí mismos ante una sociedad eminentemente racista. Considero que Ángel Guaraca y Delfín Quishpe son los pioneros en la democratización de las redes y en la apropiación de la producción de imágenes para la autorepresentación.

Un caso relevante es Delfín Quishpe. La puesta en escena de su indigenidad pone de relieve no solo elementos considerados tradicionalmente indígenas, como la ropa o la lengua, sino que muestra una auto representación que escapa del imaginario tradicional acerca de cómo debería ser un indígena. Los vídeos que circulan en plataformas digitales como YouTube o en redes sociales como Facebook, muestran nuevas formas de apropiarse del cuerpo y presentarlo como bello, joven, sexualizado. Un cuerpo fuerte, para el *deseo.* La imagen del joven diseñador gráfico Terreros con que se iniciaba esta sección evidencia un proceso de estilización de la imagen que no tiene Quishpe. Sin embargo, Quishpe tiene el valor de ser un pionero.

La cantidad de epítetos que recibe este artista, hoy alcalde de Guamote, es indescriptible. Todos sus videos están llenos de comentarios de gente que no puede dejar de expresar su "asco"[14] al ver sus obras. Más allá de que algunos analistas miren en su obra un fenómeno *freak*, o un representante de la cultura popular, a mi me gustaría relevar el uso del discurso visual del cuerpo para convertir a un cuerpo indígena masculino, en un cuerpo sexualizado. Las obras de arte, la fotografía, han puesto de relieve, en el caso de los hombres indígenas, su capacidad de trabajo, su dolor, su explotación, la pobreza, la enfermedad, el desamparo entre otras cualidades. Sin embargo, Delfín Quispe cambia el lugar desde el cual se enuncia a sí mismo: se ubica como un cuerpo sexuado. Es justamente por eso, que el video al que nos referiremos es probablemente el que más reacciones negativas suscite. La pieza en cuestión es un *cover* de la canción "En un pequeño motel" de Galy Galeano, cantautor colombiano. Para empezar, el video tiene una serie de restricciones de acceso; probablemente se considera que contiene escenas de expreso contenido

14 Es interesante volver sobre la discusión que Rocío Silva (2008) plantea alrededor del asco en las sociedades andinas, y cómo los medios de comunicación construyen y reconstruyen constantemente la sensación de asco —en programas como "Señorita Laura"—, con el fin de basurizar a la población más racializada, y en el caso concreto del Perú, cómo esta basurización facilitó los programas de limpieza social implementados durante el gobierno de Fujimori.

sexual. Curiosamente, es uno de los videos que más comentarios suscita ya que irrumpe contra el imaginario de un cuerpo indígena asexuado. Las escenas que muestra el video muestran no solo el cuerpo masculino indígena, sino el deseo sexual masculino indígena, que había sido negado en las imágenes que se manejaban, por ejemplo, en los libros de texto escolar, que tendían a feminizar los cuerpos masculinos indígenas.

Sin duda, como lo señala Porter (1993, pp. 255-258), "el cuerpo como la encrucijada entre el yo y la sociedad", evidencia los conflictos, las apuestas y las relaciones de poder que tienen lugar entre quienes conforman una sociedad determinada. Quishpe se presenta a sí mismo como un ser sexual, un ser "deseable" cuando la sociedad no reconoce el deseo indígena. Y este no es un tema menor. En el video, Quishpe está acompañado de una chica rubia que, además, le arranca la camiseta sin reparos. Es el supuesto contraste entre lo feo y lo bello, lo que motiva comentarios como: "estaba justo almorzando cuando vi este video […] vomité hasta mis entrañas [sic]" (Álvarez López, 2011) o "que asco la imagen mental de Delfín bañado en sudor[sic]" (Cuerdo, 2011). Sin embargo, el comentario que resume la contradicción y el asco afirma: "Si viera a esa pareja pasando, vinieran a mi mente estos pensamientos: 1) Ese pobre diablo le tomó sin permiso el auto al patrón. 2) También le ha de haber robado buen varo para subir a esa prostituta. 3) De seguro es un gay y se van a agarrar a espadazos [sic]" (Mercado, 2011). En el imaginario nacional e internacional, lo indígena no es bello y por tanto no es deseable. Solo un cuerpo bello es un cuerpo deseable, porque se muestra sexuado y por tanto poderoso, capaz de enfrentar los problemas que pudieran venir. Al ser interpelado sobre por qué hacer este video, Delfín Quishpe respondió con tres palabras: "porque soy ciudadano" (Quishpe, 2017). En este sentido, como lo afirma Araujo (Araujo, 2009b), la ley abre espacios para la democratización de las relaciones sociales. Sin embargo, la apropiación de cualquier marco jurídico es insuficiente en la lógica social. Pero destaca el nivel de apropiación de los sujetos indígenas de este tipo de discursos para poder presentarse como ciudadanos con todos los deberes y derechos que aquello implica. Jus-

tamente, la apropiación de los marcos jurídicos permite que el cuerpo reivindique lo ancestral como un elemento constitutivo del yo.

De lo ancestral como categoría jurídica a la vivencia de lo ancestral

Los ancestros no han sido un tema de investigación en la antropología andina. La vinculación entre vivos y muertos relativa a esta categoría está lejos del universo conceptual de los pueblos y nacionalidades andinas y amazónicas. Pero como bien lo señala Mouries (2014), el término proviene de los marcos jurídicos internacionales a los cuales las organizaciones indígenas han apelado para confrontar a los Estados-nación. Algunos dirigentes que participaron en los debates constitucionales de 2008 (NN, 2021) reconocen que esta fue la génesis del uso y que no se ha debatido nunca, a profundidad lo que realmente quiere decir. Sin embargo, resulta sintomático que, en la constitución de 1998, apenas se haga mención del término, mientras que, en el texto de 2008, se la llegue a mencionar hasta 26 veces.

Esta insistencia en el uso del término refleja lo expresado por Araujo (2009b): los marcos jurídicos sin duda abren espacios para la democratización de las relaciones sociales. Paradójicamente el término ha recorrido senderos sinuosos. En los debates que he presenciado en las aulas universitarias, “lo ancestral” se fue convirtiendo en un discurso que permitió que muchos estudiantes mestizos, con cercanas o lejanas relaciones con el mundo indígena, se sintieran identificados. La realización de ceremonias “ancestrales” convocaba a multitudes que creaban nexos al calor de la fiesta y/o el ritual. En las fiestas del Inti Raymi de las universidades en 2019, se llevó a cabo una ceremonia en los patrios de la facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador. Esta comenzó en horas de la madrugada y fue convocada por el decano de la facultad. En los ámbitos “domésticos” de la facultad, es conocido que dicha autoridad se reconoce a sí mismo como chamán. Una de las fotos que circuló por Whatsapp en aquellos días, recoge la experiencia

que yo misma presencié en los patios. El decano, vestido con poncho rojo, el cabello largo y blanco suelto sobre los hombros miraba al anónimo fotógrafo detrás de una "pambamesa", una pequeña fogata e instrumentos musicales. A su alrededor chicos y chicas bailaban animadamente al ritmo de música festiva andina. La experiencia de chicos y chicas en una fiesta tan grande, con el decano como chamán presidiendo la ceremonia, despertaba, más allá de las risas, un sentido de pertenencia, de comunidad recuperada que no siempre pueden vivir. Tal vez, solo en las manifestaciones de octubre de ese mismo año volvieron a sentir esta especie de rito iniciático a una comunidad donde podría caber aquello que son obligados a negar por la sociedad racista en la que viven.

En mi experiencia de campo, el uso del término "ancestral" se da entre mestizos, entre jóvenes indígenas más vinculados a lo urbano, y entre aquellos grupos que buscan reivindicar la actualidad de lo indígena como posible mercancía.[15] Su uso abre la posibilidad de incorporar lo indígena desde la "diversidad". Si bien muchos indígenas, jóvenes rurales y urbanos se reconocen en "ceremonias ancestrales" que efectúan todas las organizaciones para iniciar asambleas o eventos, el término no llega a calar entre los jóvenes que tienen nexos fuertes con sus propias comunidades. Franklin Camuendo (2021) planteaba su extrañeza frente al término. De hecho, el mismo día que realicé la entrevista con Franklin pude dialogar con un grupo de estudiantes de la escuela de formación política "Sumak Kawsay" de la Fundación de Culturas Indígenas Kawsay, sobre el tema. Nadie usó el término ancestral. Todos hablaron de "lo propio". La medicina, la lengua, la vestimenta, los conocimientos, las historias, todo referido como "propio". Se discutió mucho la casi obligación de politizar estos elementos, de ejercerlos, de vivirlos, pero el término permaneció ajeno. No es la misma experiencia en las aulas, donde

15 A lo largo de los meses de agosto y septiembre, por ejemplo, se llevó a cabo una campaña publicitaria llamada "Temporada Ancestral", que visualmente se construyó usando imágenes relativas a lo indígena. Todos los centros comerciales de Quito exhibían carteles promocionando esta temporada de ofertas (Quicentro Shopping, 2021).

los jóvenes mestizos e indígenas urbanos —como el mismo Terreros—, usan el término como un vínculo entre un pasado que quieren reivindicar como origen del presente.

A modo de conclusión: las redes como espacio de ubicuidad, contradicciones y caminos

La red ha permitido una democratización previamente inexistente acerca de cómo representar lo indígena. El "mundo de las imágenes" que se ofrece a través de las redes sociales, tiene una complejidad que vincula la materialidad de las relaciones sociales y de poder, con todo aquello que habita en los individuos como ideales del yo y/o ideales sociales. En este sentido, el mundo indígena contemporáneo usa las redes sociales para "relevar la naturaleza simultáneamente material y social de la visión y la representación", porque:

> El ver y el representar son actos "materiales" en la medida en que constituyen medio de intervenir en el mundo. No "vemos" simplemente lo que está allí, ante nosotros. Más bien, las formas específicas como vemos —y representamos— el mundo determina cómo es que actuamos frente a este y, al hacerlo, creamos lo que ese mundo es. (Poole, 2000, p. 15)

Paralelamente a esta apropiación de las redes sociales para desplegar otras representaciones sociales por y para los indígenas, en Quito han tenido lugar dos exposiciones realizadas por el Museo de la Ciudad de Quito que han recogido la perspectiva de la presencia indígena en la fotografía y el arte.[16] Si la primera exposición —La Huella Invertida—

16 La primera exposición "La Huella Invertida" se expuso entre agosto y noviembre de 2015 y permitió mostrar las fotografías de "la ciudad monumental moderna —de finales del siglo XIX—, con habitantes que formaban parte de las imágenes que se mostraban de Quito, hacia la eliminación de indígenas y otros personajes que "no formaban parte de la época". La exposición de fotografías de la época mostraba cómo se habían borrado a los indígenas de las fotos para mostrar la modernidad de la ciudad. La segunda exposición, "DesMarcados", a través de la exposición en

mostró cómo las figuras indígenas fueron borradas de las fotografías de finales del siglo XIX con la intención de mostrar la modernidad de la ciudad; la segunda ha pretendido mostrar las diversas miradas que se han producido de lo indígena a través del arte entre otros. Obras como las de Camilo Egas muestran la mirada indigenista que, de una u otra forma, no siempre se deja atrás. Sin embargo, atravesando la fotografía y la pintura, el elemento transversal es la "fealdad". No de las obras, en el caso de la pintura, sino de los personajes. Los personajes indígenas son retratados, en tanto ilustración de la fealdad. Esta idea de fealdad atraviesa muchas de las posiciones y posturas frente a las nuevas formas de representación indígena. Representación que no solo se da a través del arte, sino a través del propio cuerpo. Los rostros indígenas que se singulariza a través del maquillaje o de los accesorios, suponen una molestia para ciertos sectores de la sociedad, porque existe un canon estético que debe ser cumplido para poder llegar a considerar como "verdaderos" a aquellos que quieren ser reconocidos como indígenas. Es el canon de lo feo, lo sucio, lo pobre. Sin embargo, la fealdad, la pobreza o la suciedad, no solo son cualidades estéticas; se asocian a la falta de poder, a la necesidad paternal de cuidar para los desvalidos (Laurent, 2010). Es decir, las expectativas y propuestas estéticas tienen consecuencias políticas: "la production de l'equivalence sociale induite par la régulation du sensible —de la beauté— presente deux dimensions: la première traite plutôt de la jalousie et la seconde de la protection des plus frágiles d'un grupe donné" (Laurent, 2010, p. 55). La belleza permite ubicar socialmente el lugar que cada individuo debe ocupar en un orden social determinado.

La década de la "Revolución Ciudadana" persiguió a las organizaciones indígenas y judicializó la protesta social al mismo tiempo que

---

cuatro salas, buscó mostrar en "Las dos primeras trabajan la relación arte, indigenismos y política en la primera mitad del siglo XX, la tercera la construcción del campo del folklore y la etnología y la cuarta las latencias de la representación visual de los indígenas, sus esferas de circulación a lo largo de la historia y las formas de representación en el cine indigenista de los años setenta. Esta quinta sala entra en diálogo con las cuatro previas desde una perspectiva contemporánea".

planteó unos ideales de lo indígena dentro de lo estético. Toda la propaganda que se produjo en dicho período, o el uso de accesorios indígenas en el vestuario de los principales personajes políticos de la época es un ejemplo remarcable de esa propuesta. Sin embargo, el arte y la música realizadas por jóvenes indígenas se fue configurando como práctica simbólica que canalizó el conflicto político. A través de estos se propuso a la sociedad, otra forma de ser indígena, lejos del imaginario generado por la propaganda estatal. El "uso" y la "gestión" de los cuerpos[17] convirtió a los jóvenes en sujetos de su propia representación. Pero el posicionamiento de estos cuerpos, diferentes totalmente al imaginario propuesto por el Estado-nación, no tendría el impacto que ha tenido, si no fuera por el papel que jugaron las redes sociales en la difusión del discurso generado por los distintos mundos indígenas. A través de las redes se puede evidenciar qué elementos se retoman para reivindicar la diferencia lejos de la propuesta del Estado. Es importante destacar que las redes permiten visualizar, que lejos de la imagen homogénea del mundo indígena,[18] planteada por el Estado-nación y los medios convencionales, la heterogeneidad es la clave del momento histórico de los mundos indígenas. En las redes, además, lo "ancestral" cobija el ritual inventado, el discurso neoliberal de las cooperativas de ahorro y crédito, las posiciones abiertamente agresivas hacia las mujeres en las iglesias evangélicas o los discursos libertarios de otras mujeres más alineadas hacia las organizaciones tradicionales.

En el juego entre los marcos jurídicos propuestos por el Estado, su política comunicacional y los procesos emancipadores de los jóvenes, las redes sociales han jugado un papel paradójico: abrieron la puerta a elementos de una subjetivación de corte más bien neoliberal, pues moda y música se orientaron hacia el ámbito del mercado explotando la ima-

17 Hechos fundamentalmente modernos en relación al cuerpo, como lo señala Le Breton. (Le Breton, 2002).

18 El mundo de las iguales de Celia Amorós.

gen del indígena como exótico, ecológico, "alternativo", para incursionar en mercados antes cerrados, por los imaginarios coloniales.

Entre el Estado y la fabricación de una indigenidad apropiada a su proyecto político, las redes sociales y especialmente YouTube se convierten en el espacio que irrumpe en el monopolio de la representación. La propaganda realizada con grandes presupuestos muestra la lógica del Estado. Los videos de los cantantes indígenas, que no tienen los mismos presupuestos, muestran las dinámicas inherentes a las comunidades contemporáneas. A toda esto hay que sumar el marco jurídico ecuatoriano, que ha generado un escenario particular. La Ley orgánica de comunicación (Asamblea Nacional, 2013) en los artículos 14, 36, 71, 80, 86, 119[19] reconoce el carácter intercultural y plurinacional del Estado ecuatoriano. Pero la disposición transitoria décimo quinta, obliga a los medios de comunicación a incorporar la interculturalidad dentro de sus contenidos, la participación y el diseño de las propuestas comunicativas. La obligatoriedad de incluir por lo menos un 5 % de contenidos "interculturales" ha obligado a que los medios incorporen notas que se han enfocado mayormente en elementos fácilmente identificables como indígenas: la comida, las fiestas y la ropa. Estos tres elementos constituyen los elementos más fácilmente identificables como "interculturales". Casi todas las publicaciones escritas proponen para su sección intercultural noticias que cubren fundamentalmente el aspecto innovador de la industria de la moda indígena: el modelaje, los desfiles de moda, los discursos acerca de las raíces ancestrales que permiten el desarrollo y la introducción de elementos no usuales. Así, por ejemplo, en Diario El Expreso (2016) se expone:

> El vestuario es parte de nuestra identidad, no podemos dejarlo de lado porque es parte importante de nuestras raíces, así nos formaron.

19 Disposiciones transitorias: DÉCIMA QUINTA. Los medios de comunicación incluirán en su programación o ediciones, contenidos en las lenguas de relación intercultural, en un porcentaje de al menos el 5 % de su programación en un plazo de un año, contado a partir de la publicación de este Ley en el Registro Oficial.

> Valoramos la vestimenta autóctona indígena como una forma de identificación, estamos amparados por la nueva Constitución donde se privilegia la pluriculturalidad. [dijo Alberto Illapa, jefe de inversiones de la cooperativa Fernando Daquilema]

El uso del término interculturalidad para mostrar la ropa o la comida, ha despolitizado su sentido y ha terminado por convertirlo en el mejor espacio para la propaganda de muchas empresas de diseño de modas. La cultura, en tanto herramienta política de la diferencia, deja de tener sentido. La diversidad, reitera la reubicación de lo indígena en el plano de lo estético, imposibilitando simbólicamente la acción política en otros espacios que no sean lo artístico, comercial.

Los jóvenes indígenas transitan entre lo urbano y lo rural, entre lo virtual y lo real, entre la tradición y las modernidades, entre la pasarela y las marchas, entre lo individual y lo colectivo. Sus procesos de subjetivación no ocurren al margen de la historia, están en la historia, por tanto, no pueden ser leídos en términos morales. Ni el sujeto colectivo es moralmente impecable, ni los individuos considerados parte de ese sujeto colectivo deben cumplir con los altos valores morales propuestos por los discursos épicos de una ideología más bien estatista.

Reflexionar sobre la construcción de las subjetividades de los individuos indígenas contemporáneos, permite abrir una puerta a la comprensión de aquello que muchos definen como "crisis de la CONAIE". Más allá de los escenarios de la política formal: la Asamblea Nacional o los medios, las luchas por la emancipación de los mundos indígenas se insertan en otros espacios, fundamentalmente a través de lo virtual. La CONAIE y sus luchas tiene un lugar dentro de las luchas del sujeto colectivo. Sin embargo, el momento actual, no de los pueblos indígenas, sino de todas las sociedades a nivel planetario, está marcado por la creciente individualización. Los mundos indígenas no son ajenos al impacto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación y sus emancipaciones pasan también por este tipo de espacios.

Referencias bibliográficas

Álvarez López, M. (2011). *Delfin Quishpe Pequeño motel, el último tema 2011 by PioJoRock*. ppiioojjoorroocckk: https://bit.ly/3Ckyx23

Amorós, C. (1987). Espacio de los Iguales, espacio de las idénticas. *Nota sobre poder y principio de individuación*, 113-127.

Araujo, K. (2009b). El derecho, los sujetos encarnados y la experiencia social. *Civitas (Porto Alegre)*, 418-439. http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2009.3.6900

Asamblea Nacional (2013). *Ley orgánica de comunicación*. Quito: Registro Oficial.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.

Cuerdo (2011). *Delfin Quishpe Pequeño motel, el último tema 2011 by PioJoRock*. ppiioojjoorroocckk. https://bit.ly/3kIZFlw

Diario El Tiempo (2016). *Quichua hablantes dan atención al cliente en cooperativas. Cuenca, Azuay, Ecuador*.

Echeverría, B. (2007). Imágenes de la blanquitud. *Bolívar Echeverría, discurso crítico y filosofía de la cultura*. shorturl.at/hnoC5

El Universo (2011). *Diario El Universo*. https://bit.ly/3otPL8q

El Expreso (2016). *Vestimenta indígena en financieras de Guayaquil*. https://bit.ly/3cyKbw9

Guaraca, A. (2015a). *Angel Guaraca, sus inicios*. https://bit.ly/327Wg9v

Guaraca, A. (2015b). *Guaracazo, Vol. 10 Promo*. https://bit.ly/30vjgyS

Guaraca, A. (2017). *Primer amor (video oficial)*. https://bit.ly/31XfxKy

Guha, R. (2002). Las voces de la historia. En R. Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (pp. 17-32). Crítica.

Laurent, P. (2010). *Beautés imaginaires: anthropologie du corps et de la parenté*. Academia-Bruylant.

Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Ciudad.

Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión.

Martuccelli, D. (2010). *La sociología en tiempos del individuo*. https://bit.ly/3DnfNAD

May Sumak Agencia de Modelos (2018). *Modelaje, pasarela y fotografía*. https://bit.ly/3Hv3cxJ

Mercado, F. (2011). *Delfin Quishpe Pequeño motel, el último tema 2011* https://bit.ly/3kIYLWe

Mushuc Runa (2018). *Mushuc runa Cooperativa de Ahorro y Crédito*. https://bit.ly/2YTDuBn

Ndiaye, A. (2013). *L'ordre vestimentaire. De la distintion par l'habillement a la culture de l'élégance*. L'Harmattan.

Poole, D. (2000). *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino en imágenes*. Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Porter, R. (1993). Historia del Cuerpo. En P. Burke, *Formas de hacer Historia* (pp. 255-286). Alianza Editorial.

Quishpe, D. (2011). *Delfín Quishpe En un pequeño motel*. https://bit.ly/3otiNVK

Quishpe, D. (2017). *Entrevista a Delfín Quishpe* (T. Tasintuña, Entrevistador).

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La mirada salvaje. Piedra Rota.

Superintendencia de Economía Popular y Solidaria (2017). *Superintendencia de Economía Popular y Solidaria*. https://bit.ly/3kHJK79

Toaquiza, S. (2010). *Sisita mikani*. https://bit.ly/3wPbqM8

Toaquiza, S. (2015). *Amor Eterno*. https://bit.ly/3nn50kd

Toaquiza, S. (2017). *Sisa Toaquiza Oficial*. https://bit.ly/3HEzrdZ

Carrera de Antropología
Grupo de Investigación Estudios de la Cultura

El objetivo de esta publicación es reunir diversos trabajos bajo el hilo conductor de la ciencia antropológica. Ejemplifica los diferentes caminos disponibles y la posible colaboración entre campos del saber que en ocasiones pueden considerarse como ajenos a la antropología. En otras palabras, se pretende dar a conocer estrategias de base científica para estudios sobre el ser humano, ya sea con un enfoque en el pasado, presente o con pretensiones predictivas.

El libro se organiza alternando los textos de investigadores cuya actividad se desarrolla en los continentes americano y europeo respectivamente. Esta estructura es independiente de los casos de estudio desarrollados, ya que algunos de ellos buscan resolver problemáticas fuera de las propias fronteras de sus instituciones de residencia, otros abordan situaciones de su inmediata cotidianeidad, o directamente resultan de extensa aplicación, independientemente del objeto de estudio al que se apliquen.






ISBN: 978-9978-10-613-6
9 789978 106136